

معارف نظارت جلیله سی رخصتیه طبع اولنمشد

صحاف چارشوسنده (بوسنوی الحاح محرم افتدینک) دکانده
فروخت اولنور

موصوفا بالرحمة البسافة في الدار بن وجد من نفسه غير كافو يا موحيا للاقبال
 عليه فالتفت ونادى في مقام الحمد وقال يا من وفقتا التحقيق الخ والتوفيق
 والعصمة المذكورين من اعظم الاوصاف الجميلة الاختيارية فذكرهما حد
 باعتبار انهما وصف بالجميل ومحمود عليه باعتبار كونهما جيلا اختاريا
 والنداء الدال على المشاهدة بفيدان عبادة التي هي الحمد والتصلة او الشروع
 في التأليف من العلم الجليل كانت بطريق الاحسان المشار اليه في الحديث
 النبوي القائل بان الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك
 الحديث سواء كان كلمة بالعبادة التي بها للدلالة على كمال العبد بين مرتبة
 الاوهية والعبودية او كانت مشتركة بين العبد والقريب والمراد ههنا القريب
 بقربة قوله تعالى ونحن اقرب اليه من جبل الوريد والتوفيق جعل
 الاسباب موافقة للمبب والمبب ههنا هو التحقيق العقائد ففيه تجريد
 او توكيد لفائدة براعة الاستهلال والتلخيص الى سبب التأليف كذا قيل وفيه
 ان التوفيق عبارة عن هذا الجمل الخاص والتقييد بالاسباب والمبب
 خارج عنه خروج البصر عن مفهوم العمى ولا معنى للتجريد عن المدلول
 الاثرى وايضا المبب المذكور عام لادلاله على خصوصية التحقيق
 باحدى الدلالات الثلاث والتأكيد اعادة المعنى المستفاد من اللفظ الاول
 لا اضمحلال العام المستفاد في الخصاص كيف ولو احتجج في امثاله الى شئ
 من التجريد والتوكيد لا احتجج اليه في كل فعل موضوع للنسبة الى الفاعل
 لاسيما اذا كان ذلك الفعل من الاعراض النسبية كقام وقعد زيد ولم يقل به
 احد (قوله التحقيق العقائد) جمع عقيدة بمعنى المسئلة المتقدمة فالتوفيق
 العقائد بمعنى اثبات المسائل الاعتقادية الاسلامية بدلائل قطعية (قوله
 وعصمنا عن التقليد) هو الاعتقاد الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل
 والتقليد بهذا المعنى يقابل الاستدلال والايمان بطريق التقليد بهذا المعنى
 وان كان معتبرا شرعا عند البعض لكن التخليص عنه والا يصال الى مرتبة
 الاستدلال انعام عظيم من الله تعالى وضمير المتكلم في عصمنا عبارة عن
 جماعة المستدئين من المكلفين الذين توجه اليهم الخطاب بالايمان
 والفروع وعصمهم عن التقليد لا ينافي عدم العصمة قبل التكليف وقد
 يطلق التقليد على مطابق الاعتقاد الغير المستند الى دليل جرما كان
 او ظنا وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد (قوله في الاصول والفروع)
 محتمل ان يكون المراد بالاصول والفروع هو المسائل التي بعضها يتوقف

قوله والتقييد بالاسباب
 الخ والصواب وقيد
 الاسباب والسبب
 خارج (محمد اسعد)

على البعض الآخر كالكلام والارسال المتوقفين على اثبات الواجب و بمحتمل
 ان يكون الاصول هي المسائل التي يكفر جاحدها والفروع ماعداها مما ذكر
 في علم الكلام و بمحتمل ان يكون الاصول ما هو من مسائل الكلام خاصة
 والفروع ما هو مشترك بين الفقه والكلام كبحث الامامة وما قيل ان الاصول
 عبارة عن الادلة والفروع عن المسائل قيأياه سياق كلامه بعد فصل
 الخطاب (قوله صل) جواب النداء ولا يخفى ان النداء ههنا ليس على طريق
 الحقيقة بل للاستغاثة والاستعانة فالظاهر في جوابه ان يقال اهدنا الى سبيل
 الرشاد خصوصا في هذا التصنيف او غيره لكنه ادرج هذه الاستغاثات
 في التصلية لان توفيق علماء ائمه في امثال هذا التصنيف من جملة الرحمة
 على النبي عليه السلام وفيه ايماء الى ان الرحمة على النبي عليه السلام راجعة
 الى ائمه والى ان الدعاء له شامل للبرية ولذا جعل التصلية مقصودا اصلها
 من النداء وخرق عادة المصنفين من ذكر التصلية على سبيل التبيين فغاية
 ايجاز بديع (قوله وعلى آله واصحابه) الظاهر ان الآل ههنا بمعنى كل
 مؤمن نقي ليعم الدعاء بالرحمة لكل وقوله الاعيان بمعنى الاشراف صفة
 الاصحاب وكذا المبشرين لاصفتا مجموع الآل والاصحاب لئلا يتخصص
 الدعاء بالاشراف المبشرين من الآل كالعشرة المبشرة وشهداء بدر
 (قوله فيقول الفقير الى عفو ربه الغني) لا يخفى ان الظاهر الى رحمة ربه
 الغني او العفو من جملة الرحمة فكانت اشمل وايضا ملايم الطباق بين الغني
 والفقر هو الرحمة لكنه عدل عنها الى العفو لاستعظام ذنوبه المحتاجة
 الى العفو والاشارة الى ان عفو الذنوب يستوجب بوقا الرحمة ولو بواسطة
 الشفاعة (قوله الصديق) اي منسوب الى ابي بكر الصديق رضي الله تعالى
 عنه (قوله ملكد الله تعالى نواصي الاماني) الاماني جمع امنية بمعنى المطلوب
 ولام الاستغراق يجعلها شاملة للمطالب الدنيوية والاخروية والناصية
 شعر فوق الجبهة وتمايك الاماني كناية عن تملك انفس الاماني
 كالاسارى والخليل المقبوضتين في الاكثر باخذ نواصيها ومن فسر النواصي
 بالاشراف فقد خصص المملوك وغفل عن ان نواصي الاماني ليست باماني
 فضلا عن كونها اشرافها كما ان نواصي الخليل ليست بخيل (قوله
 ان العقائد المضدية) اي المسائل الاعتقادية التي الفها قاضي عضد
 صاحب المواقف لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية بعد المصادفة

قوله لم تدع قاعدة من
 الاصول الى آخره لا
 شك ان جميع المسائل
 لا تصنف دفعة بل
 تدريجيا بان يلاحظ
 المصنف واحدة
 ويكتبها ثم يدعها
 ويتوجه الى مسألة
 اخرى وهكذا الى
 آخر الرسالة واستناد
 الترك والاتيان
 والتصريح والاياء
 الى الرسالة مجازي
 وانما يسند هذه
 الافعال حقيقة الى
 مصنفها فتلخيص
 لمراده ان المصنف
 في هذه الرسالة لم تدع
 قاعدة ٣

في بقاء العلم على حال من الاحوال الاحال كونها آية عليها لاعلى نواحيها
 بخلاف سائر المتون فانها لم تأت على جميعها بل انت على بعضها وعلى نواحي
 البعض الآخر منها بان انت على ما يستلزمها او اومات اليها ولم تترك
 من امهاتها اي امهات العقائد الدينية وهي الاصول ومهماتها وعلى فروع
 مسئلة الا وقد صرحت بها واعل المصريح بها هو الاصول وبعض الفروع
 اذا لانيان على الاصول كما هو منطوق الفقرة الاولى كناية عن التصريح بها
 ولما كانت المسئلة في هذه الفقرة اعم من الاصول والفروع وقد صرح ببعض
 الفروع احتاج الى تعميم الذكر من التصريح والابناء فكلية او في قوله
 او اومات اليها لتعظيم المذكور في الكتاب الى قسمين قسم مصرح بها وقسم
 مشار اليها فالقول بان قوله لم تدع يدل على انها اشتملت على جميع العقائد
 فلا مجال حينئذ للاستثناء بقوله الا وانت عليها وهم جلي واجلي منه ما قبل
 في دفعه انه من قبيل تأكيد المدح بما يشبه الذم اذ لم يبق قبل هذا الكلام
 مدح ليؤكد به ولا يتم الكلام قبل الاستثناء المتصل اذا الحكم بعد اشتمال في التحقيق
 ولذا كان ذلك التأكيد مخصوصا بالاستثناء المنقطع ايدل صدر الكلام على
 مدح والاستثناء على مدح آخر شبه بالذم وقد حل هذا القائل الاستثناء ههنا
 على المتصل (قوله قال النبي عليه السلام الى آخره) هذا الكلام من المصنف الى
 قوله اجمع السلف كالمقدمة للرسالة قدمت للترغيب فيها لكونها عقائد الفرقة
 الناجية والتفكير عن غيرها لكونها عقائد الفرقة الغير الناجية (قوله والنبي
 انسان بعثه الله الى آخره) اخذ الانسان في الجنس لئلا يدخل الملائكة والجن
 اذا النبي لا يكون الا انسانا بخلاف الرسول حيث جوز كونه ملكا ولذا قبل
 بالعموم من وجه بينهما والتفصيل انهم بعد ما اتفقوا على اختصاص النبي
 بالانسان وعلى انها ليسا بمتباينين لاجتماعهما في نبي واحد كما دل عليه
 قوله تعالى * وكان رسولا نبيا * اختلفوا في انها متساوية بان كما ذهب اليه جمهور
 المعتزلة او النبي اعم مطلقا من الرسول كما ذهب اليه جمهور اهل السنة لما دل
 عليه العطف في قوله تعالى * وما ارسلنا من رسول ولا نبي * اذ لو كان مساويا
 او اعم لما عطف على الرسول لان في احد المتساويين يستلزم في الآخر
 وكذا في الاعم يستلزم في الاخص بخلاف العكس ولما دل عليه الحديث
 حيث سئل النبي عليه الصلوة والسلام عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة

٣ من الاصول بعد
 ملاحظتها حال من
 الاحوال الا وقد اتى
 عليها بذكر نفسها
 لاعلى جوانبها بذكر
 ما يستلزمها هذا اذا
 كانت الواو للحمل واذا
 كانت للتوصيف الصفة
 بالوصف فالعنى انما
 لم تدع قاعدة غير ما
 عليها بل كل ما ودعه
 بعد الملاحظة
 والمصادفة منه قاعدة
 ماى عليها وقد جوز
 الوجهان في قوله تعالى
 (وما اهلكنا من قرية
 الا ولها كتاب معلوم)
 وعلى التقدير بن
 فالانيان عليها كناية
 عن التصريح بها
 والحاصل انه صرح
 في هذه الرسالة بجميع
 الاصول في قوله ان
 قوله لم تدع يدل على
 انها ٨

٤ والصواب ان يقال
 بدله او اخص
 (لمحمد اسعد)

لا اشتملت على جميع
الاصول فلا يصح
الاستثناء بقوله الا
وانت عليها وهم جلي
واجلي منه قول من
يجل الاستثناء على
ما حملناه من الاستثناء
المفرغ المتصل ثم قال
هنا في دفع هذا الوهم
انه من قبيل تأكيد
المدح بما يشبه الذم
اكتوله ولا عيب فيهم
غير ان سيوفهم * بهن
قوله من قرا ع
الكاتب * اذ لا حكم
قبل الاستثناء ولا مدح
ليؤكد بالاستثناء
ولهذا اختص هذا
المدح بالاستثناء
المنقطع ولو قرأنا
ان كلامه مبني على
ما ذهب اليه الشافعية
من وجود الحكم قبل
الاستثناء

وعشرون الفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جها صغيرا كذا
في البيضاوي وما كان افراده اكثر فهو اعم مطلقا وانت خير بان هذين
الدليان وان قدحا في المساواة بينهما لا يقدحان في العموم من وجه اما الاول
فلان نفي احدهما لا يستلزم نفي الآخر واما الثاني فلجواز ان يكون السؤال
والجواب عن عدد الرسل منهم لاعتدال عدد مطلق الرسل فلذا ذهب البعض
الى العموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور المازيدي في تأويلاته
حيث جوز في قوله تعالى * جاعل الملائكة رسلا اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع
* كون الملاك المبلغ الى قومه رسول لا بالمعنى الشرعي لا بالمعنى اللغوي وذهب
التفازاني الى ان للرسول معنيين احدهما مساو للنبي والآخر اخص مطلقا
فما ذهبوا اليه من المساواة ليس باعتبار ان النبي شامل للملاك كالرسول كما وهم
ههنا بل باعتبار ان الرسول مختص بالانسان كالنبي واما ما قيل ان الاول
ان يقال رجل في الجنس لان النبي لا يكون من النساء على الاصح فقد فوع
بان الرجل شامل للجن بدليل قوله تعالى * وانه كان رجال من الانس
يعوذون برجال من الجن الآية * ولا يكون النبي من الجن على الصحيح
والتنبيه على الصحيح باخذ الانسان اهم من التنبيه على الاصح باخذ الرجل
ثم البعث في الحقيقة هو الارسال من موضع الى آخر ولا يوجد في جميع المواد
كما في بعث نبينا عليه الصلوة والسلام في مكة الى اهلها وان وجد في البعض
كبعث موسى عليه السلام من طور الى مصر فالبعث في التعريف بمعنى
الحمل على التبليغ بالوحى اليه او الى رسول متبوع من باب ذكر الخاص
وارادة العام والخلق بمعنى الخلق في الشامل لولا حد والكثير الخاص بطائفة
او العام للنفلين واللام للعهد الذهني (قوله لتبليغ ما او حاه اليه الى آخره)
هذه اللام متعلقة بالبعث الذي هو فعل الله تعالى فلا يكون لام الغرض
عند الاشاعرة النافين لتعليل افعال الله تعالى بالاعراض ومنهم المصنف
والشارح بل لام الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه ترتيب فائدة
التبليغ على البعث ترتيب الغرض على فعل فذكر اللام الموضوع
لثاني واريد الاول كما اشار اليه البيضاوي في قوله تعالى * وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون * والتبليغ مصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك
هو ذلك الانسان المبعوث والموصول عبارة عن الاحكام من الاوامر

والنواهي والوحي عند اهل الشرع ما ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول مثبت
باسان الملك فوقع في اسمه بعد علمه بالمبلغ بآية فاطمة والقرآن من هذا
القبيل والثاني ما وضع بإشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام
الله تعالى بان اراه بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم
الصلاة والسلام من اهل الاصول جعلوا الاجتهاد فيما رايه وسموه
وحيا خفيا وما ينقسم الى الثلاثة الاول وحيا ظاهرا فالوحي في التعريف
على المعنى الشرعي الشامل للاقسام لان ما بان به الانبياء عليهم الصلاة
والسلام الى الخلق شامل لجميع الاقسام لا مخصوص بما ثبت بكلام الملك
او بإشارته والجار في اليه ان كان متعلقا بالوحي فالضمير المجرور عائد الى الانسان
المبعوث وان كان متعلقا بالتبليغ فهو عائد الى الخلق والظاهر هو الاول اقرب
المتعلق واحتياجه الى الصلة وصلته بالتبليغ يستفاد من قوله الى الخلق اذ البعث اليه
يتبادر منه التبليغ اليه فبهذه القرينة يجوز حذف صلتها ولا قرينة على حذف
صلة الابحار و يؤيد تعلقه بالوحي في قوله لا يشمل من اوحى اليه فيما بعد لكن
اورد على الاول ان التعريف على هذا لا يصدق على انبياء بني اسرائيل
المبعوثين لتبليغ ما اوحى الى موسى عليه الصلاة والسلام لا لتبليغ ما اوحى
اليهم واجيب بالاحتمال الثاني الغير الظاهر ويمكن دفعه على الاحتمال الاول
ايضا بان انتفاء جميع اقسام الوحي هناك ممنوع واوهم فيجوز ان يكون المراد
من الابحار الى ذلك المبعوث اعم من الابحار الى نفسه والى متبوعه من الرسول
(قوله وعلى هذا) اي وعلى هذا التعريف (لا يشمل النبي من اوحى اليه
ما يحتاج اليه لكماله الى آخره) مع انه نبي فلا يصح هذا التعريف لعدم كونه
جامعا لافراده ويحتمل ان يكون المراد وعلى هذا الظاهر من التعريف لا يشمل
التعريف ذلك النبي فلا يكون جامعا ولا صحيحا ووجه عدم الشمول بتبادر
المقابلة الذاتية بين المبعوث والمبعوث اليه والمبلغ والمبلغ اليه (قوله اللهم
الا ان يتكلف الى آخره) الظاهر انه ظرف عدم الشمول اي لا يشمل في جميع
الاوقات الا وقت ان يتكلف ويحتمل ان يكون ظرف عدم الصحة المقدر
في نظم الكلام كما اشرنا اي لا يصح هذا التعريف الا وقت ان يتكلف
فعلى الاحتمال الاول وجه التكلف تعميم المقابلة من الذاتية والاعتبارية
كما نقل عنه حيث قال بان يحمل التعريف على معنى انه انسان بعينه الله
تعالى لتبليغ ما اوحاه اليه الى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات

او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه مغاير له من حيث انه عمل به انتهى
 اقول والاولى في التفريع ان يقول فزيد من حيث نفسه المطبقة مبعوث
 ومبلغ ومن حيث نفسه الامارة مبعوث اليه ومبلغ اليه وعلى هذا بتصور تبليغ
 شخص الى نفسه بلا مزية ويندفع الاوهام وعلى الاحتمال الثاني وجه
 التكلف كما يجوز ان يكون ذلك يجوز تخصيص المعرف بالافراد
 المشهورة وهم الذين بعثوا للتبليغ الى الغير وقد اجيب عنه بمنع كون زيد
 نبيا واوسلم فلا نسلم عدم صدق التعريف عليه كيف وقد روى عنه انه قال
 ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين خليل ابراهيم عليه الصلاة والسلام
 غيري فكان مبلغا الى غيره و اقول تمام هذا الجواب مبنى على ان اللام لام
 الفائدة وما من نبي الا وقد ترتب على بعثه كماله في نفسه اولا ثم ترتب عليه
 التبليغ الى الغير واما اذا حمل على لام الغرض فلا يصدق عليه التعريف وان
 ترتب عليه التبليغ الى الغير فان قوله لكماله في نفسه على هذا يدل على ان الغرض
 الاصل من بعث زيد كماله في نفسه لا التبليغ الى الغير كما لا يخفى (قوله اى امة
 الاجابة) وهم الذين آمنوا به في جميع ما جاء به و اجابوا لدعوته عليه الصلاة
 والسلام وهو الظاهر الراجح على ارادة امة الدعوة فان اكثر ما ورد في جنس
 الحديث على هذا الاسلوب اى بالاضافة الى نفسه المشعرة بنوع التشريف
 والتعظيم اريد به اهل القبلة والظاهر ان ما نحن فيه من هذا الاكثر لا يقال
 بل يدل على ارادة امة الاجابة ما نقله البيضاوى في تفسير سورة الانعام عند
 قوله تعالى * ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا * حيث قال النبي عليه
 الصلاة والسلام افترق اليهود على احدى وسبعين فرقة كلها في الهاوية
 الواحدة و افترت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلها في الهاوية
 الواحدة وتفرقت امتي على ثلاثة وسبعين فرقة كلها في الهاوية الواحدة الحديث
 فان امة الدعوة شاملة لليهود والنصارى لا مقابلة لهما لانا نقول الظاهر من
 اليهود والنصارى امة موسى و امة عيسى عليهما السلام وهم اليهود والنصارى
 الذين قبل بعثة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فعلى هذا يرجع هذا الحديث
 ارادة امة الدعوة ههنا فتأمل (قوله وانت تعلم بعده جدا) اقول ان اراد
 انه لغاية بعده لا وجه لحمل الحديث عليه فبابه دعوى ظهور امة الاجابة
 ورجعائها من قبل فانه يدل على جواز ارادة امة الدعوة مرجوحا وان اراد
 ان للحمل عليها وجهها لكنه بعيد جدا فالحامل لم يدع قرينه بل بعده

الواصل الى حد الامتناع كما دل عليه كلمة لو في كلامه الا ان يقل ليس المراد من هذا الكلام الاعتراض على الحاصل بل توجيه البعد المشار اليه في كلامه (قوله فان فرق الكفر) اي اصولها اكثر من هذا العدد بمقدار كثير فاظنك في فرق مجموع الاسلام والكفر وفيه بحث لان الكفر مئة واحدة فليكن مجموع اهل الكفر بعد المئة فرقة واحدة والبواقي من اهل القبلة و يؤيده الحديث الذي نقلناه بالمعنى الظاهر منه كما اشترنا وايضا يتوجه عليه ما يذكره في دفع التوهم الآتي (قوله السين اما للتأكيد) اي بمعنى المجازي الذي هو محقق الوقوع لتأكيد الحكم بوقوع الافتراق بهذا العدد لانه مجهول متردد فيه وان كان مطابق الافتراق الواقع في الحال معاوما وتحقيق هذا المقام يستدعي بنوع بسيط هو ان الافتراق بهذا العدد ليس بآتي بل تدريجي وان المضارع المشتق من الفعل التدريجي ينسب حقيقة الى من انصف ببعض اجزائه وان لم يكن المشتق منه حقيقة في ذلك الجزء كما اذا شرع زيد في الصلوة واتى ببعض اركانها وقبل في هذه الحالة هو يصلي الآن كان نسبة المضارع هنا حقيقة وان لم يكن الصلوة حقيقة في بعض اركانها اذا تقرر هذا فنقول بمحتمل ان يشرع الامة في الافتراق بهذا العدد وقت ورود الحديث ولا ينافيه ما يستفاد من سياق الحديث من اتفاق الاصحاب مع النبي عليه الصلاة والسلام لان امة الاجابة اعم من الاصحاب ومحتمل ان يشرعوا فيه بعد حياته عليه السلام فلي الاول يكون شروعهم الواضح عند المخاطبين بالحديث قريبة معينة لمل المضارع على الحال وقرينة صارفة عن حل السين على منشاء الحقيق الذي هو تقريب الاستقبال كاللام في قوله تعالى * واسوف يعطيك الآية فانها قرينة معينة لمل المضارع على الحال وصارفة عن حل سوف على الاستقبال فالمنع ان الامة قد شرعوا في الافتراق المذكور ويؤيده الحديث الذي نقلناه عن البيضاوي حيث وقع المضارع فيه مجردا عن السين والمضارع المجرد عن حروف الاستقبال يتبدل منه الحال كما ذكره النحاة وحينئذ لا بد ان يحمل السين على معنى يؤكد الحكم وفائدة التأكد بالسين دون سوف وغيرهما من ادوات التأكيد هي الإشارة الى ان الافتراق بهذا العدد شرع في الحال ويتم في زمان قريب لي زمان التكلم من ازمة الدنيا بخلاف التأكد سوف في الآية فانه تشير

الى ان الاعطاء الذي يستمقبه الرضاء وهو مجموع مافي الدنيا والآخرة وان
 شرع في الحال الذي هو زمان زول هذه الآية لكنه يتم في الآخرة وبخلاف
 سائر ادوات التأكيذ اذ لا تشير الى الاستقبال اصلا ولا يلزم من حل المضارع
 على الحال خلاف الواقع الذي هو وقوع الافتراق بهذا العدد في الحال ايضا
 لما اشيرنا اليه في البسط وعلى الثاني يكون عدم شروعهم الواضح ايضا قرينة
 تعين المضارع المشترك بين الحال والاستقبال للاستقبال فيمتنع حل السين على
 غير معناه الحقيقي بل يجب حله على معناه الحقيقي الذي هو تقرب وقوع الافتراق
 المذكور الى زمان التكلم بالحديث اما بمعنى ستشرع الامة في الافتراق المذكور
 واما بمعنى سيقع شروعهم وانمامهم قريبا وهو الظاهر ولا شك ان هذا
 التقريب بالنسبة الى ازمة الدنيا لان الافتراق مستلزم للخروج عن عهدة التكليف
 ولا تكليف في الآخرة فيدل بظاهره على ان الافتراق المذكور يتم قبل
 منتصف ما بين البعثة وقيام الساعة ولقائل ان يقول لا وجه للشق الاول الذي
 هو حل المضارع على الحال والسين على التأكيذ لما ذكره صاحب الملل والنحل
 من ان الخوارج والغلاة ظهروا في خلافة علي كرم الله تعالى وجهه وابتدأت
 منهما الضلالة والبدع وبعده وقع اختلاف الامة في الامامة والاصول ويمكن
 دفعه بان صاحب الملل والنحل ذكر ايضا ان كل اختلاف وقع في آخر زمان كل نبي
 ناش من الاختلاف الواقع في اول زمانه واختلافات هذه الامة بعد علي
 رضي الله تعالى عنه ناشية من الاختلافات الواقعة في زمن النبي عليه الصلاة والسلام
 من المشركين والمنافقين واكثرها من المنافقين كاعتراض بعضهم على النبي
 عليه الصلاة والسلام في قسمة الغنائم وغيره فاعل هذا الشق من الشارح مبني اما على
 حل امة الاجابة على الذين آمنوا به عليه السلام في الظاهر لبشمل المنافقين
 كسائر الفرق الضالة الذين يحكم بكفرهم واما على حل الافتراق على اعم
 من منشأه الواقع من المشركين والمنافقين في زمانه عليه الصلاة والسلام
 مجازا بقرينة توجد هناك عند الاصحاب المخاطبين واحتمال القرينة كاف
 في احتمال المجاز والشق الاول ههنا مذكور على سبيل الاحتمال لاعلى
 سبيل القطع وهذا كما اعتاده المفسرون من حل الآية اولا على المعنى
 الحقيقي ثم على معان مجازية اخر على طريق الاحتمال بناء على احتمال
 القرينة حين نزولها فلا اشكال (قوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب

الى آخره) بيان للعلاقة بين المعنى الحقيقي للسين والمعنى المجازي المراد بين
 بين القرب وتحقيق الوقوع عما يجب التحقق فان بعض تحقيق الوقوع
 قريب وبالعكس وبعض التحقيق ليس بقريب بل بعيد كخلاق العالم في الماضي
 البعيد فسواء كان بينهما عموم مطلق او من وجه يصلح علاقة بينهما
 ولذا حاروا السين في قوله تعالى * سنكتب ما قاروا * على تأكيد
 الحكم اذ الكتابة في الحال لاني الاستقبال قطعا وليس مراده ان كل تحقيق
 الوقوع قريب اذ لا بد عاقل ولا يحتاج اليه في المقام ولا ان تحقيق
 الوقوع ههنا كاقرب في تحقيق الوقوع ليكون اشارة الى علاقة
 المشابهة كما هي التماثل في تجوز الحروف لان وجه الشبه يجب ان يكون
 اقوى في جانب المشبه به وتحقيق الوقوع ههنا اقوى في جانب المشبه
 على ان التشبيه في استعارة السين يجب ان يعتبر بين القرب وتحقيق الوقوع
 لا بين القرب وتحقيق الوقوع اللهم الا ان يحمل كلامه على الاستعارة
 بالكناية في مدخول السين لا على الاستعارة التبعية في نفس السين وقد
 اشار الشريف اليها في قوله تعالى * على هدى من ربهم * الآية (قوله
 كما في قوله تعالى الى آخره) اعلم ان اللام الداخلة على الفعل في امثاله
 لام مؤنثة للقسم اي هي داخلة على جواب قسم مقدر قبله وتدل بالوضع
 على وقوع مدخولها في الحال ولا تدخل عليه لام احدى نوني التأكيـد
 خلافا لابي على الفارسي فانه جوز دخولها مع مطلق التأكيـد سواء كان
 التأكيـد باحدى النونين او بحرف آخر كالسين وسوف المستعـين للتأكيـد
 وان كانا موضوعين لتقريب الاستقبال ومدلول السين اقرب من مدلول سوف
 اذا تقرر هذا فنقول لما كان بين مدلولي اللام وسوف تنافيا وجهوا الجمع
 بينها وذهب اكثر المفسرين الى ان كلمة سوف في الآية على معناها الحقيقي
 لان الاعطاء الذي يستتبعه الرضا انما هو في الآخرة واللام ههنا ليس لام
 القسم الداخلة على الفعل لفقد شرطها الذي هو لحوق احدى النونين
 بل لام الابتداء الداخلة على الجملة الاسمية اي لانت سوف يعطيك الى آخره
 وهذه اللام ايضا موضوعة للحل فتحمل في الآية على معنى تحقيق الوقوع
 فانها تدل على ان ذلك الاعطاء المستقبـل كالامر الواقع في الحال في تحقيق
 الوقوع فكلمة سوف في معناها الحقيقي واللام لتأكيـد الحكم بالاعطاء
 المذكور وذهب ابو علي الى عكس ذلك بناء على ان الظاهر من اللام

لام القسم وهي داخله على الفعل المؤكدة بكلمة سوف وان لم يكن مؤكدا باحدى
النونين وعلى ان الظاهر من الاعطاء ليس مقصورا على الاعطاء المستقبل
الذى في الآخرة بل مجموع ما في الدارين من كمال النفس وظهور الامر
واعلاء الدين وما ادخله في الآخرة مما لا يعرف كنهه سواء ولا شك ان بعض
اجزاء هذا المجموع وقع في الحال فيحمل اللام على معناه الحقيقي وسوف
على تأكيد الحكم والشارح ههنا اشار في تأييد كلامه الى ما ذهب اليه ابو
على الفارسي من النجاة وهذا القدر يكفي ولا يلزمه ترجيح ما ذهب اليه في
الآية على ما ذهب اليه جمهور المفسرين (قوله او بمعناه الحقيقي) الذي
هو تريب الاستقبال الى زمان التكلم فتدل بصراحته على ان الافتراق
المذكور قريب من زمان التكلم وبشارته على طريق الكناية على انه متراخ
عن حياته عليه الصلات والسلام لان القريب الى زمان التكلم اعم مما في حياته
عليه الصلات والسلام والمتراخي عنها فذكر الاعم اللازم واريد المزموم فسقط
الاولهام (قوله وما يتوهم الى آخره) مورد هذا السؤال حل الامة على امة
الاجابة معارضة له وحاصله ان العدد الواقع في الحديث اما ان يحمل على
اصول مذاهب الامة المذكورة فيه او على ما يشمل فروعها اذلا وجه
لحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذي لا فرع له كالجزئية المنخضة
وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق امة الاجابة لان اصول
فرقها اقل وما يشمل فروعها اكثر فلا يصح حل الامة على امة الاجابة
ومنشأؤه امور الاول استفادة بلوغ الافتراق الى هذا العدد في اوائل
الاسلام من السنين سواء كان بمعناه الحقيقي او بمعناه المجازي للتأكيد كما اشرنا
الى تلك الاستفادة في فائدة التوكيد بالسين دون غيره من الادوات فالتوهم
المذكور متوجه على كلا شقي التردد السابق لاعلى الشق الثاني فقط كما توهم
الثاني كون زمان التوهم بعد اوائل الاسلام اذلا مجال للحكم باقلية الاصول
قبل انقضاء اوائل لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء الثالث توهم ان
العدد الواقع في زمان يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص ابدا وقد اشار اليه
في الجواب الثاني حيث قال وان زادوا او نقصوا الى آخره الرابع توهم انحصار
الاصول في الاقسام الاولى التي هي كبار الفرق الاسلامية او في الشاملة
للاقسام الثانوية والفروع ماعداها والظاهر ان الاصول بمعنى الفرق التي
بينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضها واشار اليه في الجواب

الاول وامله لاجل هذا الظهور عبر عنه بانهم اما قلية ما جعله اهل الكلام
 اصولا فلانهم جمعوا الاصول الاوالية وهم كبار الفرق الاسلامية ثمانية
 الممثلة والشيعية والخوارج والمرجئة والنجارية والجبورية والمشبهة واهل
 السنة وجمعوا الشاملة للاصول الثانوية ثلثا واربعين عشرون للممثلة
 وثلاثة للشيعية كما صرح به المصنف في المواقف من ان اصولها ثلث وسبعة
 للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبورية وثلاثة للمشبهة وواحدة
 لاهل السنة فمما حل الاصول على الاصول الاولية او على ما يشمل
 الاصول الثانوية يكون اقل من هذا العدد واما اكثرية ما جمعوه شاملة
 للفروع فلان المصنف في المواقف جعل الفرق التي بينها مخالفة معتد بها
 بحيث يضال بعضهم بعضها بالغة الى ثلث وسبعين عشرون للممثلة يكفر
 بعضهم بعضها واثنان وعشرون للشيعية يكفر بعضهم بعضها وثمانية عشر
 للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبورية المحضة وثلاثة
 للمشبهة وواحدة لاهل السنة والمجموع ثلث وسبعون وقد تشعب بعض
 تلك الفرق الى فرق اخرى كتشعب الامامية والمشبهة وكتشعب اهل
 السنة الى الاشاعرة والمانريديين فطاقى الفرق الشاملة للاصول والفروع
 اكثر الخامس توهم انحصار امة الاجابة في الانس لان ما بينهما اهل الكلام
 هو فرق الانس مع انها شاملة للجن ايضا (قوله وان حل على ما يشمل
 الفروع الى آخره) ايس المراد منه ما هو المتبادر من عد كل اصل ذي فروع
 فرقة مقابلة لفروعه اذ القسم لا يعد مع الاقسام لاضمحلاله فيها كما اشار اليه
 الشريف في شرح المواقف بل المراد هو الشامل للاصل الذي لا فرع له
 وفروع الاصول التي لها فروع كما اشرنا اليه والمراد من الشمول شمول
 الكل لاجزائه لاشمول الكل لجزئياته (قوله توهم لامستندله الى آخره) اي صالحا
 الاستداده والدليل الذي استند به غير صالح لان بعض مقدماته ممنوعة
 وتحقيق الجواب منع المنفصلة المانعة الخاوة على تقدير وعدم الانطباق على
 تقدير آخر بان يقال ان اربد بالاصول الاقسام الاولية لامة الاجابة او الشاملة
 لاقسامها الثانوية فقط وبالفروع ما عداها بكل من المعنيين فالترديد غير
 حاصر لجواز ان يحمل على الاصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها
 بحيث يضال بعضهم بعضها وان كان بعضهم من الاقسام الثانية او الرابعة
 بل هو الظاهر وان اربد بالاصول هي الاصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع

ما عداها يختار الشق الاول لكن لا نسلم ان الاصول بهذا المعنى اقل من
 ذلك العدد لجواز ان يكون بهذا المعنى ملائسا بهذا العدد فقوله التي بينها
 مخالفة معتد بها صفة كاشفة للاصول لكونه تعريفا لها لصفة مقيدة
 مسوقة لمجرد الاشارة الى ان الاشاعرة مع الماتريدية اصل واحد لا اطلاق
 مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما ولا مسوقة لاجل تخصيص الاصول
 حتى يتوجه ما قيل هذا الجواب لا يطابق السؤال فان مطلق الاصول
 اذا كانت اقل فالمقيدة بالطريق الاولى واقول والاولى للشارح ان يقول
 لجواز ان يكون الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد ليكون جوابا
 باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع تقييده بالتي بينها مخالفة معتد بها ولك
 ان يجعل هذه المقيدة شقا ثالثا ويمكن دفع التوهم بوجه آخر هو ان ما ذكره
 اهل الكلام من الاصول الاقل هو اصول فرق الانس وامة الاجابة شاملة
 للجن ايضا فلتكن تلك الاصول مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا العدد
 لكن الحديث الذي نقلناه عن البيضاوي ظاهر في ان مجرد فرق الانس
 من امة الاجابة بالغة اليه لان موسى وعيسى عليهما الصلوات والسلام ليسا بمبعوثين
 الى الثقلين (قوله كلها في النار) يحتمل ان يحمل على الدائمة كما هو المتبادر
 من الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات اي هم كانوا في النار ماداموا
 موجودين بالايحاد الثاني عند الحشر فيدل على خلودهم فيها اذ لا موت لهم
 فهم موجودون ابدا لكن جعلها على الدائمة بهذا المعنى بآبائه ان دخولهم
 في النار لا يستعقب الايحاد الثاني لانهم في العرصات ابسوا في النار وان رأوا
 علائقها الا ان يعم النار من علائقها او يحمل الدائمة على لازمها الذي هو
 خلودهم فيها بعد دخولهم وامثاله شائعة في الجمل الاسمية المحمولة على الدوام
 ويحتمل ان يحمل على المطلقة العامة اي كلها يكون في النار بالفعل
 في وقت من الاوقات سواء كان دائما او لا فيدل على مطلق الدخول لا على
 الخلود والتزديد الا ان مبنى على هذا (قوله من حيث الاعتقاد) اي كونهم
 في النار لاجل اعتقادهم الفاسد لا مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل
 الغير الصالح فحيث للتعليل ومن منشائية (قوله فلا يرد عليه الخ) هذا يراد آخر
 على حل الامة على امة الاجابة بان يقال لو حلت الامة في الحديث على امة الاجابة
 فاما ان يحمل قوله عليه السلام كلها في النار على الخلود او على مجرد الدخول
 فعلى الاول يلزم خلاف الاجماع الذي هو ان لا شيء من المؤمنين الذي لا يؤدي

اعتقاده الى انكار شيء من ضروريات الدين بخلاف النار لان المعتزلة والجبرية
 مؤمنون بهذا المعنى و يلزم تخليدهم اذا حل الفرقة الناجية على أنفسهم وعلى
 الثاني لم يصح استثناء الفرقة الناجية اذا ما من فرقة الاو بعضها عصاة داخله
 في النار فلا يكون حكم المستثنى مغاير الحكم المستثنى منه فلو حلت الامة عليها
 يلزم اما خلاف الاجماع وعدم صحة الاستثناء واللازم بكلا نفيه باطل وكذا
 الملزوم وانت خبير بانه بعد حل الفرق الناجية على بعض المؤمنين فعلى تقدير
 حل الامة على امة الدعوة ايضا يتوجه هذا اليراد بالتزديد ويندفع عنه ايضا
 بالاجوبة الآتية فاليراد والاجوبة عنه مشتركة بين الحمين لكن ذلك الاشتراك
 لا يقدح في معارضة المعارض لانه لا يلتزم صحة الحمل على امة الدعوة لينقض
 دليله بان يقال هذا الدليل جار في عدم صحة الحمل على امة الدعوة مع انه صحيح
 عندك وانما يلتزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم يصح الحمل على امة
 الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليهما عدم صحة حياها على معنى
 ثالث لجواز ان يحمل على معنى آخر حال عن المحذور فلا يكون اليراد قدحا في نفس
 الحديث من طرف اهل الطغيان ومنشأ هذا اليراد ايضا امور الاول عموم كلمة ما
 في قوله عليه الصلاة والسلام ما انا عليه واصحابي واستغراقها لكل من الاعتقاد
 والعمل فيفيد بواسطة التمايق على المشتق الذي تضمنه الظرف ان سبب
 النجاة عن النار هو الجمع بين الاعتقاد والعمل الصالح ويفهم منه ان سبب
 عدم النجاة هو الاخلال باحدهما فيكونهم في النار حينئذ نعم من ان يكون لاجل
 اعتقادهم الفاسد او لاجل عملهم الكاسد الثاني حل الفرقة الناجية على طائفة
 مخصوصة من المؤمنين الذين لا يؤدي اعتقادهم الى انكار شيء من ضروريات
 الدين الثالث حل الخاود على معناه الحقيقي لا المجزى الذي هو طول المكث
 الرابع حل الاستثناء على التحقيق لاهل التنزيل الخمس ان لا ينفرد جميع
 معاصي الفرقة الناجية في الظاهر والفاء في قوله فلا يرد تغريم على التفسير السابق
 اى لما كان المراد كونهم في النار لاجل اعتقادهم فلا يرد الخ لان ذلك التفسير
 جواب عنه باختبار الشق الثاني بان يقال نختار ان المراد مجرد الدخول ولا نسلم
 انه يلزم حينئذ عدم صحة الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان المراد من هذا اقول
 دخولهم في النار مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل وهو ممنوع
 لجواز ان يكون المراد دخولهم لاجل الاعتقاد فقط وهذا لدخول بقيد غير
 مشترك بين الفرق بل خاص بماعدا الفرقة الناجية فان الفرقة الناجية لموافقة

عقائدهم عقائد النبي عليه السلام واصحابه لا بد خلون النار لاجل عقائدهم
وان دخلوا لاجل اعمالهم (قوله والقول بان معصية الخ) جواب آخر عن اليراد
المذكور باختبار الشق الثاني ايضا لكن مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد
والعمل كما فهمه السائل وحاصله نختار الثاني ونمنع لزوم عدم صحة الاستثناء
اذ لانسلم ان الدخول مطلقا ولو لاجل العمل مشترك بين الفرق اى بين المستثنى
والمستثنى منه كيف ومعصية الفرقة الناجية مطلقا صغيرة كانت او كبيرة
مقارنة للتوبة او لا مغفورة بواسطة الشفاعة او بدونها مغفورة فلا يدخل الناجية
في النار لا لاجل الاعتقاد الفاسد ولا لاجل العمل الكاسد (قوله بعيد
جدا) اى بعيد عن العقل بمعنى مرجوح لا بعيد عن الحق بمعنى باطل
اذا لاجماع المنع قد صح على ان طائفة من هذه الامة تدخل النار لا بد على ان تلك
الطائفة من الفرقة الناجية فلتكن من غيرها لكن الظاهر من آيات الوعيد
ان بعض المؤمنين كالحجاج ويزيد وامثالهما يدخلها ايضا فان قلت قد كان
الجواب المذكور منعا فالواجب على الشارح من طرف العمل اثبات المنوع الذى
هو دعوى الاشتراك او ابطال هذا السند المساوى لاستبعاده فانه خارج عن
قانون التوجيه قلت لعله حل الجواب على الاستدلال والمعارضة فى المقدمة
المدلة القائلة بان مطلق الدخول مشترك ثم زيفه باننا لانسلم ان مطلق معصيتهم
مغفورة كيف وهو احتمال بعيد جدا او حل الجواب على المنع كما قررنا ثم اجاب
عنه بابطال المنع بان المقدمة المنوعة ظنية كالدعوى فيكون معلومة بالعلم
المناسب للمطاب فان القول بالمغفرة احتمال مرجوح جدا لا ينقدح به المقدمة
الظنية وابطال المنع موجب لاثبات المنوع وذلك لان المعارض قد يعارض
بالادلة الظنية ويجب على العمل دفعها كالمعارضة بالادلة القطعية ولك
ان تقول هذا الاستبعاد من الشارح مبنى على انه لم يجعل القول المذكور جوابا يمنع
الاشتراك بل بمنع لزوم عدم صحة الاستثناء مستندا بجواز ان يجعل الاستثناء
على القول المذكور ثم اجاب عنه بابطال ذلك السند بان حل الاستثناء فى
الحديث على احتمال بعيد مع وجود الاحتمال القريب الذى ذكره غير صحيح
(قوله ولا بعيد) اى كل البعد ونفى المقيذ راجع الى القيد فيبقى اصل البعد
ولذا قيل هذه العبارة تستعمل فى البعيد ثم انه جواب ثالث مع تعميم علة الدخول
من الاعتقاد والعمل اما باختبار شق ثالث متفرع على الاول بان المراد هو انخلو
المستعار اطول المكث كخلود القائل للمؤمن متعبدا فالعنى كلها كالخالد

المدلول عليه بالجملة الاسمية في طول المكث الواحدة او اختيار الشق الثاني
 بان المراد مطلق الدخول وصحة الاستثناء مبنية على تنزيل دخول الناجية
 لاجل عاقلهم بمنزلة الدم لقله مكثهم بالنسبة الى غيرهم وتلك القلة بالنسبة الى
 غيرهم بسبب صحة اعتقادهم دون اعتقاد غيرهم وبهذا الاعتبار صحح الترغيب
 في الصحيح العقائد وان عملة الدخول للاعتقاد والعمل وطول مكث الغافل
 متعمدا من الفرق الناجية كما يقتضيه عموم تلك الآية لا ينافي قلته بالنسبة الى
 مكث الفرق الغير الناجية لان البدعة في الاعتقاد اكبر من القتل كما قالوا هذا
 واورد على الاجوبة الثلاثة بانها تقتضى دخول سائر الفرق في النار البتة مع
 ان العفو والشفاعة جائزان في حق كل مؤمن عاص واو كان عصيانه من جهة
 الاعتقاد واجيب بان قوله عليه الصلوة والسلام كلها في النار محمول على استحقاق
 الدخول فيها الاعلى الدخول بالفعل ومثله شايع في الآيات والاحاديث واما القول
 بان العفو والشفاعة لا يجريان في ضلالة العقائد فبيد جدا (قوله قبل ومن هم)
 لعل هذه الواو عاطفة على المقدر كأنه قيل ما سبب نجاتهم ومن هم ففيه اشارة
 الى ان السائل انما يطلب العارض للشخص الذي هو سبب نجاتهم لا مطلق
 المميز واذا اجاب النبي عليه الصلوة والسلام بالمميز السبب وهو كونهم على ما عليه
 النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه وهو مع كونه سببا للنجاة وصف مميز يمتاز به الفرق
 الناجية عن سائر الفرق عند السائل وان لم يعلم السائل عقائد سائر الفرق التي
 لم توجد بعد لان عقائدهم لا محالة مخالفة لعقائد الفرق الناجية ولما كان اعتقاد النبي
 عليه الصلوة والسلام واصحابه معلوما في ذلك الوقت وقبل افتراق الامة لم يسل
 السائل مرة اخرى بان يقول وما ذلك الاعتقاد (قوله الذين هم على ما انا عليه الخ)
 اي هم كانوا مستغفرون على ما انا كان مستغفر عليه واصحابي مستغفرون عليه وانما
 قدرنا متعاق الظرفين اسم لان النبي عليه الصلوة والسلام عدل عن الجملة الفعلية
 في الصلة الى الاسمية لقصد الدوام والنبذة للتنبيه على ان النجاة منوطه بدوام الاعتقاد
 لا بمجرد حدوثه وذلك انما يستفاد من الاسم لامن الفعل الماضي وهو ظاهر ولا من
 المضارع لانه وان دل على الاستمرار بمعونة المقام لكنه انما يدل على الاستمرار
 التجددي لا على الاستمرار الدوامي كما ذكر وافي قوله تعالى الله يستهزي بهم الآية
 ولم يقتصر النبي عليه الصلوة والسلام على نفسه مع انه المتبوع في كل حال بل
 عطف اصحاب ليكون دلالة الاصحاب على الاعتقاد الصحيح وارشادهم اليه
 مؤيد بهذا الحديث كما كانت مؤيدة بقوله عليه الصلوة والسلام اصحابي كانوا يومئذ

اقتديتم اهتديتم ثم ان ههنا كونه تعالى اولئك على هدى استعارة امثلية بتشبيه
 التشبث بالاعتقاد الصحيح والثبت فيه باستعلاء فارس على فارس جواد في كونهما
 سببا للنجاة عما يخاف والوصول الى ما يرام واستعارة مكنية بتشبيه الاعتقاد الصحيح
 بذلك الفرس ويكون ادخال كلمة على استعارة تخيلية او استعارة تمثيلية بتشبيه
 حال المعتقد مع اعتقاده بحال المستعلى على الفرس مع فرسه في كونهما جاعلين
 لاسباب النجاة والوصول فذكر الترتيب الدال على الثاني واريد الاول كانه قيل
 هم لراكبون على ما انا راكب عليه واصحابي وان حذف من ذلك التركيب ما عدا
 كلمة على كما اشار المحقق الشريف الى الكل في حاشية المطول وفي اجتماع الاستعارة
 التبعية والتمثيلية من هذه الاستعارات الثلاث نزاع عظيم بينه وبين العلامة
 التفتازاني والمحققون مع الشريف المحقق * واعلم ان المراد من هذا القول
 الشريف انهم الذين داموا على هذا الاعتقاد لكن لما لم يمكن تغريفه الا
 بالاضافة الى نفسه والى اصحابه قال انا عليه واصحابي عليه فحينئذ تدخل الاصحاب
 في الفرقة الناجية فافهم (قوله واصحاب جمع صحب) بسكون العين كقبح
 وافراح وهو جمع صاحب بمعنى سواء كان جمعه لفظا كما ذهب اليه البعض او لم يكن
 كما ذهب اليه البعض الاخر في مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب من اول
 الامر حلا للحدث على الاستعمال الشائع لان قاعلا لا يجمع على افعال عند
 الجمهور وان خالفهم الزمخشري في مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب
 وذكر المبداني ان هذا الجمع عزيز في الكلام جدا (قوله او جمع صحب بكسر
 العين كثر وانما تخفيف) اي مخفف صحب بتشديد العين الذي هو بمعنى
 صاحب ولم يجعله جمع المشدد او لا كيت واموات وخير واخيار لانه لم يوجد
 في الصحاح وان وجد في بعض المعتلات ولا جمع صحب مخفف صاحب لانه
 كجمله جمع صاحب من اول الامر لانه فرعه وليس المراد ههنا انه جمع صحب
 بسكون العين مخفف صحب بكسر العين لوجهين الاول ان صحب بكسر العين
 لم يوجد بمعنى صاحب والاقوال او جمع صحب بالكسر كثر وانما فهو اما مخفف
 المشدد او مخفف الصاحب فذكر الصحب بدون تخفيفه مما لا وجه له الثاني انه
 لو كان مراده ذلك لادرجه فيما سبق بان يقول جمع صحب بالسكون جمع
 صاحب او مخفف صحب بالكسر قوله من رأى النبي عليه الصلوة والسلام موثما
 كلمة من لذي العلم فيشتمل الانس والجن والملاك والمراد بالرواية الملاقاة لا يخرج
 الصحابي الاعمى كابن ام مكتوم رضى الله تعالى عنه ثم ان الجمهور على ان الصحابي

من رأى النبي عليه الصلاة والسلام بعد النبوة مؤمنا وبعض المحدثين عنه من
 رأى قبل النبوة لدخل راهب الذي رأى النبي عليه الصلاة والسلام في الشام قبل
 النبوة وآمن به بعلامة الغمام ومات مؤمنا به فعلى الاول المراد من رأى النبي في
 وقت كونه نبيا وعلى الثاني من رأى ذات النبي عليه السلام وقوله مؤمنا به بمعنى
 مصداقا ومترفا به في جميع ما جاء به واخرج من رآه كافرا وان آمن به بعد الملافة
 سواء كان الرواية والابصار في حال البلوغ اوقبله كما في محمد بن ابي بكر من
 الصحابة فانه ولد قبل وفاته عليه الصلاة والسلام بثلاثة اشهر لكنه رأى النبي عليه
 السلام حال الطفولية والذاهدوه من الاصحاب وفيه دليل على ان المراد من الايمان
 اعم من الاستئلال والتبجي الحاصل ببيعة الابوين وسواء طال صحبته مع النبي
 عليه الصلاة والسلام او لم يطل بان تكون قصيرة او لم يكن له صحبة اصلا اذا الملافة
 لا يقتضي الصحبة كما في ملافة الطفل واورد على هذا التعريف انه يصدق على
 من رآه عليه الصلاة والسلام مؤمنا به ثم ارتد ومات على الكفر نعم والله تعالى مع انه
 ايسر صحابي قطعا واجيب بحمل مؤمنا به على الحال الدائمة لا على المنقطة وبالترام
 انه صحابي وقت الايمان لا بعده كما انه مؤمن وقت الايمان لا بعده ولا يخفى فساد
 الجوابين اما الاول فلان حل الحال على الدائمة يخرج من رآه مؤمنا ثم ارتد ثم
 آمن ومات على الايمان مع انه صحابي قطعا مع ان الحال الدائمة ما يدوم اصحابها
 في نفسها لا بارادة التكلم واما الثاني فلان قياسه على اطلاق المؤمن فامد لان
 اطلاق المؤمن يدور على الانصاف بالايمان وذلك الانصاف يزول بالارتداد
 فيطلق عليه المؤمن قبله لا بعده واما اطلاق الصحابي فهو على ما يقتضيه
 التعريف انما يدور على الانصاف بكونه رايا حال الايمان وذلك الانصاف لا يزول
 بالارتداد والالم يصدق قولنا ذلك المرتد رأى النبي عليه الصلاة والسلام حال ايمانه
 بل هو وصف يدوم بعد الرواية الى آخر العمر فيلزم ان يكون صحابيا بعد الارتداد
 ايضا على ان كونه صحابيا في الجملة يوجب دخوله في عموم الاصحاب في قوله عليه
 الصلاة والسلام ما انا عليه واصحابي لان المعتبر في صدق عنوان الموضوع هو
 الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة فيلزم ان يكون من الفرقة الناجية وذلك قطعي
 البطلان ولذا قال الشارح في الحاشية الاولى ان يقيد بقولنا وبقى
 على ايمانه لئلا يدخل من رآه مؤمنا ثم ارتد وانما قال الاولى اذ يمكن ان يقال
 يجوز التعريف بالاعم ههنا لان الغرض تمييز الاصحاب عن سائر
 المسلمين لا عن كل مسلم وكافر واما ما قيل ان هذا القيد يفيد ان بقا
 صحة الاطلاق شرط لحدوثها وايس كذلك فان بقا شيء لا يكون

شرطا لحدوثه بل الامر بالعكس فليس بشيء فانه انما يفيد ذلك اوضح اطلاق
 الصحابي بمجرد الرؤية مؤمنا وهذا فاسد عند من اعتبر في التعريف قيد آخر
 فان اطلاق الصحابي على هذا يشترط بامر بن احدهما الرؤية حال الايمان وثانيهما
 بقاء على الايمان الى آخر العمر نعم على هذا لا يظهر كون شخص صحابيا قبل الموت
 ولا بأس به ثم ان القيد الذي ذكره الشارح اولى بما ذكره البعض من قوله ومات
 على الايمان اذ قد اشرنا الى ان الصحابي كما يكون من الانس يكون من الملك
 والجن وعلى تقدير صدقه على الملك والجن يصدق على ارواح الانبياء عليهم
 السلام الملاقاة له عايد الصلاة والسلام ليلة المعراج بحسبه الشريف مؤمنين به عليه
 السلام باقين على ذلك الايمان لان الارواح عندنا اجسام لطيفة كالملك والجن
 فلذا عد تلك الارواح الكاملة من الاصحاب مع انهم لا يموتون ابدا بعد الملاقاة
 لا يقال لا ترتيب في الواو وهم قد علموا قبل موتهم بعثة نبينا عليه الصلاة والسلام
 بطريق المعجزة ومانوا مؤمنين بذلك فيصدق عليهم ذلك التعريف وان كان
 موتهم قبل الملاقاة لانا نقول الموت السابق على الملاقاة موت اجسادهم لا موت
 ارواحهم والكلام في الثاني (قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية) لا يخفى ان
 اتصاف تلك العقائد بعنوان عقائد الفرقة الناجية قد علم من الحديث وانما الشك
 الواقع بعد افتراق الامة في تعيينها من بين الرسائل المؤلفة على مذاهب الفرق
 فالظاهر ان يقول وعقائد الفرقة الناجية هذه ففي الكلام قاب وقد قبله
 السكاكي مطلقا مع انه متضمن لاعتبار لطيف هو المبالغة في الترغيب في الرسالة
 بالايحاء الى انها اصل ينتسب اليه عقائد الفرقة الناجية كما ينتسب المسند الى
 المسند اليه ويمكن جعله جوابا عما يقال هذه الرسالة عقائد اية فرقة فلاقاب
 (قوله اشارة الى مقاصد الرسالة) لالى الموصول في الحديث لانه اخبار بحكم
 معلوم من الحديث فلا يتضمن فائدة الخبر ولا لازمها ولانه مفوت لغرض المصنف
 من التخصيص على ما يوجب الترغيب في رسالته المعمولة على مذهب اهل السنة
 والتفكير عن الرسائل المؤلفة على سائر المذاهب بخلاف ما اذا كانت اشارة الى
 هذه الرسالة اذ يحصل حينئذ الفائدة والتخصيص اشارة بزيادة المقاصد الى
 امور الاول اشتمال الرسالة على ما لا يجب اعتقاده ككون الايجاب على الله
 تعالى مذهب المعتزلة والوجوب منه تعالى مذهب الفلاسفة وانما الواجب
 هناك اعتقاد انه تعالى لا يجب عليه ولا منه شيء وكالدعاء في آخر الرسالة بل بحث
 الامامة لماسيحي منه انه بالفروع اشبه اقول و بدل عليدان الترتيب الواقع في الائمة
 الاربعة غير معلوم لجميع الاصحاب اذ قد جعل الامامة في نوبته عثمان رضي الله

عند شوري بينهم ولا علم قبل المشورة فامامة عنه نرضى الله تعالى عنه في الشئ
وعلى كرم الله تعالى وجهه في الرابعة غير معاومة للذين ماتوا اقباهم من الاصحاب
وقد دل الحديث على ان عقائد الفرق الناجية هي العقائد التي دام عليها النبي عليه
الصلاة والسلام وجميع الاصحاب الثاني ان مقاصد الرسالة ما اشير اليها ولم يصرح
بها كوجوب معرفة الله تعالى المشار اليه في ضمن قوله والنظر في معرفة الله تعالى
واجب وامثاله من العقائد المدرجة في عقائد النبي عليه السلام واصحابه اثلاث
ان المراد بالاشارة الاشارة الى المسائل دون الالفاظ والنقوش فان الرسالة
وان كانت عبارة عن الالفاظ في الاصحح الا ان المقصود الاصل من تلك الالفاظ
هو المعاني والمسائل (قوله والمراد من العقائد) يعني ان العقائد جمع عقيدة بمعنى
الاعتقاد لكن في كلام المصنف ههنا بمعنى النسبة المعتقد بها مجازا بذكر الشرط
او الجزء العقلي وارادة المشروط او الكل بقريضة امتناع حل احد المتباينين على
الآخر وان كان الوصول في الحديث ظاهرا في الاعتقادات (اعلم ان رسالة اما
عبارة عن المعاني او الالفاظ والنقوش ولا قائل باحتمال كونها ادراكات او ملكات
كما ان العلم اما عبارة عن الادراك او الملكة او المعاني ولا قائل باحتمال كونه الالفاظ
او نقوشا وقد اشتهر بين المحاصرين توجيه امثال كلام المصنف ههنا بحمل كل
من المبتدأ والخبر على واحد من محتملاته وتصحيح فيما ردد بهما المتبايران بالذات
بارتكاب التجوز في احد الطرفين اذ في الاسناد او في المذهب والشارح ههنا جرى
على مقتضى الظاهر وجعل اسم الاشارة اشارة الى المقاصد التي هي النسبة
الخبرية واختار في تصحيح الجمل التجوز في طرف المسند لان اطلاق اللفظ على
معنى المعتقدات تجوز شائع فلما يحتاج الى القرينة فهي الى الحقيقة اقرب لاسما
ان الاعتقادات والمعتقدات متحدة بالذات عند المحققين ومنهم الشارح (قوله
ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده) الوصول ههنا عبارة عن الاحكام بقريضة
قوله ويسمى تلك الاحكام اصولية والمراد الاحكام الشرعية بقريضة اضافة
العقائد الى الفرق الناجية يتبادر الاحكام التي عند الشارع مع شيوخها في هذا
المقام قال شارح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع فـ ان قسم يقصده
الاعتقاد وقسم يقصده العمل وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع
منها ما يتعلق بالعمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وكذا في شرحه للعقائد نسبة
لكن باضافة الكيفية الى العمل وكتب القوم بذلك مشحونة فلا يتوهم ان النسبة
بالاصولية هي الاحكام الشرعية التي يتعلق الغرض بنفس اعتقادها لا مطابق

الفاني قوله بقريضة
تعليقية والمعنى اذ بقريضة
الاضافة في كلام
المصنف يتبادر
الاحكام التي عند
الشارح

الاحكام التي تتعلق الغرض بذلك لانها شاملة لاحكام المحكمة النظرية فلا يصح
 قوله ونسبى الى آخره ثم للحكم على ما ذكره الخيال ثلاثة معان الاول نسبة امر
 الى آخر ايجابا او سلبا وهو المراد بقولهم وقوع النسبة او لا وقوعها ومن زعم
 انه مغاير للاول وان الحكم معان اربعة فقد سهى الثاني ادراك وقوع النسبة او لا
 وقوعها الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
 بالافتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة وغيرهما من التذب والكرهية والحرمة
 وهذه احكام خمسة اصولية تقع محمولات المسائل الفقهية وهي المرادة
 من كيفية العمل وليس المراد من الحكم ههنا المعنى الثالث لاستلزامه انحصار
 الاصولية في الاحكام التي موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها الوجوب
 واخوانه وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على
 المسلمين وذلك الانحصار خلاف الواقع اذ معظم الاصولية مباحث الذات
 والصفات وحدوث العالم وفناؤه مع انها ليست كذلك ولا المعنى الثاني لان المسئلة
 بالاصولية والفروعية انما هي المسائل والنسب الخبرية لا ادراكاتها ولانه ياباه
 قوله بنفس اعتقاده لان اضافة الاعتقاد الى ضمير الموصول يستدعي ان يكون
 عبارة عن المعتقد وهو النسبة الخبرية لا ادراكها والقول بمنع الاستدعاء
 مستندا يجوز ان يكون اضافة مطلق الاعتقاد الى ضمير الموصول الذي هو
 عبارة عن الحكم بمعنى الادراك الاذعاني بيانية من قبيل اضافة العام المطلق الى
 الخاص كشجر الاراك بعيد لا يلتفت اليه مع ظهور الوجه الصحيح الذي هو
 كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية وانما يلتفت الى مثله لضرورة كالضرورة
 في تعرف بعضهم المفرد بما لا يراد به جزء لفظه دلالة على جزء معناه فان اضافة
 اللفظ الى ضمير الموصول يقتضي ان يكون الموصول عبارة عن المعنى واطضافة
 المعنى اليه يقتضي ان يكون عبارة عن اللفظ ولا يمكن الجمع بينهما فلا بد
 ان يحمل احدي الاضافتين على البيانية لكن بتخصيص الموصول باللفظ
 الموضوع او بمعناه لتلايل اضافة الخاص المطلق الى العام اذا ابقى الموصول
 على عمومته او اضافة احد المتساويين او المترادفين الى الآخر اذا خص بمطلق
 اللفظ او بمطلق المعنى كالمضاف فان شيئا من هذه الاضافات غير صحيح عند
 النجاسة ولما لم يكن الحكم ههنا بالمعنيين الاخيرين تعين الاول فمراده ان المراد
 من العقائد هي النسب الخبرية الشرعية التي تتعلق الغرض بنفس اعتقادها
 ثم الغرض انما يعمل به الفعل الاختياري فالمراد الغرض من تدوين
 تلك الاحكام او تحصيلها او تعلمها والمتبادر من الغرض الغرض الاصيلي

ومعنى تعاقده بالاعتقاد او العمل ان يتحقق في ضمنه بان يكون الغرض هو ذلك
 الاعتقاد او العمل فيكون من باب تعاقى العام بالخاص وذلك لان الغرض الاصلى
 من تدوين الاحكام او تخصيصها قد يكون حصول الاعتقاد بنفس تلك الاحكام
 كما في لغاوم الغير الآلية المفصولة اذ انها كانت كلام وقد يكون حصول امر آخر
 يتوقف عليها و يكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام غرضا يتبع كافي لغاوم
 الآلية كالنطق على ما اشار اليه الشريف في حاشية الكبرى قال غرض لاصلى
 من تدوين الاحكام الشرعية او تخصيصها اعم من اعتقادها ومن العمل بها و يدل
 على ان المراد من التعاقى ما ذكرنا ما ذكره المصنف في الواقف من ان لمراد بالاعتقاد
 ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل (قوله من غير تعاقى بكيفية العمل)
 الظاهر الظرف المستتر حال من الضمير المجرور وكلمة من متشابهة وغير بمعنى
 الامر المماثل اى حال كونه ناشيا من امر مغاير لتعاقده بكيفية العمل و يلزم ان ينشأ
 من ذلك التعاقى ويلزمه في الجملة ان لا يوجد ذلك التعاقى اذ لو وجد
 لنشأ منه فامثال هذه العبارة ١ بهاتين الواسطتين كناية عن عدم التعاقى على
 ما اشار اليه العلامة التفتازانى و يمكن ان يكون من بمعنى الباء على ما فى التفتازانى
 وكلمة غير لمجرد النفي اى حال كونه ملا بسا بعدم التعاقى بالكيفية ثم انه ليس
 المراد من التعاقى النفي هو تعاقى الغرض كما يتبادر من اسناد التعاقى قبله الى الغرض
 بل المراد تعاقى الاحكام التى كان الوصول عبارة عنها بقرينة اسناد
 التعاقى بكيفية العمل فى مقامها الى الاحكام حيث قال ويقابلها الاحكام
 المتعلقة بكيفية العمل الى آخره وايضا لا معنى لتعاقى الغرض بكيفية العمل
 سواء كانت الاضافة على ظاهرها بمعنى الكيفية لقائمة بالعمل على ان يكون
 عبارة عن محمولات المسائل الفقهية كالوجوب والاباحة وامثالهما او بمعنى
 مضمون قضية فائدة بان العمل مكيف بكيفية مخصوصة او حات الاضافة على
 اضافة الصفة الى الموصوف كحصول الصورة اما على الاو اى فظاهروا الالكان
 الغرض من تدوين احكام الواجبات وجوبها على المكلفين او القضا بالحق
 بالوجوب و ايس كذلك وانما لغرض هو العمل بها و اما على الثالث فلان الغرض
 من تدوين الفروع هو مطاق العمل لا العمل المكيف و اذا حذف شرح الواقف
 الكيفية فى قسم الفرعية حيث قال ما يقصد به العمل بخلاف تعاقى الاحكام
 بمعنى النسب الخبرية بكيفية العمل فانها متعلقة بالكيفية لقائمة بالعمل تعاقى عمدة
 بالمحمول و بالعمل المكيف تعاقى النسبة بالوضع و بالقسمة تعاقى الجزاء للكل

١ قوله فامثال هذه
 الخ ظاهر ان يقول
 فكلمة غير فى امثال
 هذه العبارة هما تين
 الواسطتين كناية
 عن نفي مدخولها
 (للمحمد احمد)

وذلك لان العمل المأخوذ في تعريف الفقه لكونه عبارة عن فعل المكلف فهو
 اشارة الى موضوع الفقه المتحل الى موضوعات مسائله والكيفية لكونها عبارة
 عن العوارض الذاتية للعمل اشارة الى محمولات مسائله والمراد من العمل المذكور
 هو فعل الجوارح لا ما يعم الفعل القلبي والمعرفة القلبية ثم ليس المراد من نفي
 تعلق الاحكام الاصولية بالكيفية المذكورة نفي تعلق جميعها لوجود التعلق
 في بعضها كما في قول المصنف في اواخر الرسالة الامر بالمروءة الواجب واجب
 وبالمندوب مندوب وكقولهم نصب الامام واجب على المكلفين والمسح على
 الخفين جائز وان لم يذكرهما المصنف كما وجد في بعضها الآخر تعلق بكيفية
 الفعل القلبي كقول المصنف النظر في معرفة الله تعالى واجب وبكيفية الاعتقاد
 كما في قولهم معرفة الله تعالى واجبة ولا وجه لما قيل ان الاحكام المتعلقة بكيفية
 العمل احكام فرعية ذكرت في الكتب الكلامية لغرض لان موضوع علم الكلام
 عند المصنف وغيره من المحققين مطلق العلوم الشامل لجميع الموجودات وسائر
 الامور الاعتبارية ولذا كان قولهم العالم حادث من مسائله من غير تأويل وبالجملة
 فالمراد عدم تعلق عامتها بالكيفية كما اشار اليه الخبالي ولا يلزم عدم امتياز تلك
 الاحكام المتعلقة بالكيفية من الاصولية عن الفرعية اذا لكل يمتاز عنها بتعلق
 الغرض بنفس اعتقادها بوجهين الاول ببقاء النفس لانه في الحقيقة تأكيد
 معنوي لدفع احتمال التجوز بان يذكر تعلق الغرض بالاعتقاد ويراد ما يترتب
 عليه مجازا كالعمل فيبدل على ان الاصلية ما يكون الغرض منه الاعتقاد دون العمل
 الثاني ان المتبادر من الغرض هو الاصلية والاحكام الفرعية وان تعلق الغرض
 باعتقادها في الجملة الا ان الغرض الاصلية من تدوينها وتخصيلها هو العمل
 والاعتقاد غرض بالتبع لكونه وسيلة الى العمل ولذا حذف شارح المواقف قيد
 النفس ايضا ولاجل ان نميز جميع الاصولية عن الفرعية يحتاج الى قيد تعلق
 الغرض بالاعتقاد لم يكتفوا في قسم الاصلية بمجرد ان يقال ما لا يتعلق بكيفية
 العمل لكونه بمعنى ما لا يتعلق عامته بالكيفية وايضا لو اكتفوا به لاندرج في الاصلية
 ما ليس منها كلاحكام المتعلقة بكيفية الاخلاق والغرض الاصلية منها تهذيب
 الاخلاق لا العمل بالجوارح وانفس الاعتقاد وكتفاصيل الفصوص المستفاد
 من الآيات والاحاديث وان كان الكلام المجمل القائل بان جميع ما جاء به الرسول
 حق من جملة الاصلية والغرض الاصلية من تلك التفاصيل اتعاط النفس المؤدى
 الى واحد من التهذيب والعمل وبهذا ظهر اختلال ما في شرح المواقف

من حصر الاحكام المأخوذة من الشرع في قسمي الاصلية والفرعية ولذا حذف
 شارح المقاصد اداة المحصر ولقال ان يقول فاعلم ان هذا كان هذا القيد من الشارح
 مستدركا لا طائل تخدم اذ الفرعية وعلم الاخلاق وتفسير القصاص خرج كلها
 بقيد تعلق الغرض بنفس اعتقاده والجواب ان ايس الغرض من هذا القيد
 الاحتراز عن شيء بل هو اطلب لفائدة تحقيق المقابلة بين الاصلية والفرعية بان
 عامة الفرعية متعلقة بكيفية العمل دون عامة الاصلية والسر في ذلك ان بعضهم
 كالامامة التفتازاني في شرح العقائد فسر الاصلية بما يتعلق بالاعتقاد والفرعية
 بما يتعلق بكيفية العمل ولا يخفى ان التعاقب في التفسيرين متساويان لان تعلق
 الاحكام بالاعتقاد متعلقها بالغرض من تدوينها او تحصيلها او تعلقها بكيفية
 العمل متعلقها باحد طرفي القضية او بنفسها واللايق ان يكون التعاقبان في
 التفسيرين من نوع واحد كما ان اللايق في تفسير الامر بين المتقابلين ان يذكر
 فيهما الوصفان المتقابلان باحد طرق التقابل وايس تعلق الاحكام بالغرض
 مقابلا لتعلقها بكيفية العمل فاشار الشارح المحقق ههنا بهذا القيد مع زيادة
 لفظ الغرض الى توجيه هذين التفسيرين بان تعلق الاحكام بالاعتقاد محمول على
 تعلقها بالغرض من التدوين او التحصيل والتقابل بين الاصلية والفرعية ليس
 باعتبار هذا القيد بل بقيد آخر محذوف بقرينة المقابلة وهو عدم تعلق
 تلك الاحكام بكيفية العمل واذا حل ما في شرح المقاصد على التعلق بالغرض
 في التفسيرين كان التعاقبان من نوع واحد وجوز المولى الخبالي هناك جعل التعاقبين
 من نوع واحد هو تعلق الحكم بمعنى النسبة او بمعنى الادراك الالزامي بطرفي
 القضية او بنفسها لكن يحمل الاعتقاد على معنى المعتقد ولا يخفى فساد لان تعلق
 الحكم بالقضية المعتقد او بطرفيها متحقق في الفرعية بل في كل قضية فلا يخرج
 بهذا القيد الفرعية عن تفسير الاصلية مع انه سبق لاجراءها وانما يخرج
 بقيد تعلق الغرض بالاعتقاد في كلامه وان تفسير الفرعية بعد ذلك يصدق على
 بعض الاصلية المتعلقة بكيفية العمل كلاحكام التي ذكرناها فلا بد من ذكر تعلق
 الغرض بالعمل في ذلك التفسير ايضا يخرج ذلك البعض ويكون التقابل باعتبار
 كل من القيدين المأخوذين في تفسير الاصلية ولا يخص الا بان يفتقر مرة المقابلة
 في قوله وتقابلها الخ تشمر باعتبار ذلك القيد ايضا في تفسير الفرعية وقيد الحينية
 ملحوظ في التفسيرين فتلك الاحكام من حيث تعلق الغرض الاصلية من تدوينها

في كتب الكلام بنفس اعتقادها يكون من الكلام ومن حيث تعلق الغرض من تدوينها في كتب الفقه بالعمل يكون من الفروع وغرض المخلص تابع لغرض اهل الفن في الاصاله والفرعية فعلى هذا يكون التفسير ان مطابقين لما ذكره شارح المواقف وانما اطينا الكلام لان المقام من مزالي الاقدام (قوله وهم الاشاعرة) اي الفرقة الناجية الاشاعرة ففيه تعريف المسند اليه باللام لكون الضمير الموضوع لكل خاص مذكور بالوضع العام راجعا الى المعرف باللام وذلك التعريف ههنا القصر المسند اليه على المسند بحمل اللام على الاستغراق او الجنس اي كل فرقة ناجية او جنسها متخذة مع الاشاعرة لكن بطريق الاستخدام في الضمير لان لام الفرقة الناجية في المرجع للاشارة الى المهود الخارج الذي هو الفرقة الواحدة المستثناة في الحديث واعلم للاشارة الى هذا قال وهم الاشاعرة ولم يقل وهي الاشاعرة ثم ان القصر اضافي بالنسبة الى سائر الفرق من ثلث وسبعين على ان يكون قصر قلب بالنسبة الى كل فرقة جازمة بان الناجية انفسهم لا غيرهم لا قصر افراد اذ لا معتقد هنا بان الناجية مجموع الفرقتين فصاعدا منهم ويمكن ان يكون قصر تعيين بالنسبة الى بعض السامعين الجازم بان هناك فرقة ناجية بدلالة الحديث لكنه تردد في انها الاشاعرة او غيرها منهم ولما كان الحصر اضافيا لم يرد عليه ان حصر الفرقة الناجية في الاشاعرة غير صحيح لان السلف من المحدثين ليسوا من الاشاعرة وكذا اصحاب الشيخ ابو منصور الماتريدي فالصحيح ما ذكره في خاتمة المواقف من ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك لان المصنف حين ما فصل في آخر المواقف لم يجعل كلامه من السلف والاصحاب الماتريدي او مجموعها فرقة مستقلة معدودة من ثلث وسبعين بل جعلها من جملة الفرقة الناجية كالاشاعرة كما عرفت وبهذا يظهر ان لوجه لجل الاشاعرة ههنا على جمع الاشعر اسم تفضيل من الشعور ليشمل الكل مع ان التاء يا باه بل هي علامة النقل من الوصفية الى الاسمية لانها علم تلك الجماعة (قوله وهو منسوب الى الاشعر) اي الشيخ الاشعري منسوب الى جده الاعلى المسمى بالاشعر وهو ابو قبيلة من اليمن والاشعر اما من الشعور او من الشعر بكسر الشين او فتحها وعلى الاولين اسم تفضيل وعلى الثالث صفة مشبهة بمعنى ذي شعر كثير لان كثرة الشعر نوع عيب وعلى كل تقدير فالاشعر علم شخص والاشاعر جمه بارادة المسمى بالاشعر كما هو الوجه في جمع الاعلام الشخصية سمي بها اصحاب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه يجعل كل منهم

سمى بالاشعر على سبيل التغليب والحق بهما التاء علامة للقول كما في املامة
(قوله وقيل الى جده) اي منسوب الى جده القريب ابى موسى الاشعري من
الصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وانما اتى به بصيغة اتمر يضر اوجده
الاول انه يؤدي الى اجتماع ثابى النسبة وحذف احدهما للتخفيف الثاني انه غير
متضمن لوجه تسمية جده بالاشعري الثالث انه غير متضمن لوجه تسمية اصحاب
الشيخ واتباعه بالاشاعرة لان الاشاعرة جمع اشعر لاجمع اشعري بخلاف الوجه
الاول في الكل (قوله فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية الخ) لا يحق عليك
ان الحكم بان الفرقة الناجية فرقة كذا من الفرق حكم نظري لا يحكم به شيء من
الفرق الا بدليل لاح له فابس المراد سؤالا عن كيفية مطابق الحكم المشترك
بين الفرق بل عن الحكم بايقن المطابقة للواقع فالمراد كيف حكم وادعى المطابقة
بقينا مع كثرة الحكم بخلافه من سائر الفرق بانكهم المعارضة لدليل المصنف
فالمراد من الجواب حينئذ ان كثرة الحكم بخلافه بائنة فاسدة لا يمنع ادعاء المطابقة
وايقانه بدليل صحيح فان دليله مطابق لما يدل عليه سياق الحديث بخلاف ادعائهم
والمراد من السؤال كيف حكم وايقن بالمطابقة مع قيام احتمال كون حكمه ايضا
بمجرد الزعم والادعاء كسائر الفرق اذ يستحيل مطابقة الكل فالمراد من الجواب
حينئذ ان ليس في حكمه ذلك الاحتمال لانه حكم به بدليل مطابق لما يقتضيه سياق
الحديث بخلاف ادلة سائر الفرق وعلى التقديرين فالسؤال استفهام محض ومنع
لمدعى المصنف الغير المدال بحسب الظاهر والجواب بانبات المنوع على وجه يتضمن
دفع المعارضات المتوجهة على المصنف من جانب سائر الفرق وظهوره قررنا ان
الزعم ههنا بمعنى مطابق الاعتقاد او الادعاء لا بمعنى القول او الاعتقاد الباطل لانه
مناف للسؤال لانه اذا كان قول غير الاشاعرة من الفرق او اعتقادهم باطلا تامين
حقيقة قول الاشاعرة واعتقادهم عند السائل الطالب للحق فكيف يستلزمه (قوله
قلت سياق الحديث مشعر الخ) تلخيصه ان قوله عليه السلام الذين هم على ما نأ
عليه واصحابي دال على ان تلك الفرقة الناجية هم الذين دأوا واستقر واعلى اعتقاد
النبي عليه السلام واصحابه والاعتقاد امر باطني لا يعلم كيفية الا باخبار صاحبه عنه
والنبي عليه السلام اخبر عن اعتقاده باحاديث قولية واخذها الاصحاب عنه عليه
السلام واخبروا بها لامة والاشاعرة اخذوا تلك الاحاديث الصحيحة واعتقدوا
بمدلولاتها من غير صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة قطعا لان
مراد النبي عليه السلام فيما لا صارف فيه ظاهر تلك الاحاديث قطعا ومجرد الاحتمال
الغير الناشئ عن دليل لا يلتفت اليه ولا ينفى في القطع والالم يثبت قصص او حد

بالاقرار لاحتمال التجوز في كلام المفر والحدود التي من جعلتها الفصا ص تدرى
 بالشبهات فصرفت تلك الاحاديث عن ظاهرها بدون صارف كصرف كلام
 هذا المفر بالتجوز بلا صارف وبهذا البيان اندفع عن الشارح ما يتوجه عليه
 ان الصواب ترك قوله ولا يتجاوزون عن ظواهرها لان سياق الحديث انما يدل على
 انهم المتبعون للاحاديث مطلقا لا على انهم المتبعون لظواهرها عند عدم
 الصارف واعلم ان مدعى المصنف بطريق الحصر متضمن لحكمين احدهما
 ايجابي وهو ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والآخر سلبي وهو ان الفرقة الناجية
 ليست غير الاشاعرة من الفرق وكذا الحصر ان الواقع احدهما في قوله وذلك
 انما ينطبق الخ والآخر في تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي في قوله فانهم يتسكون
 الخ مشتملان على حكمين ايجابي وسلبي والحكمان الايجابيان في الحصرين الاخيرين
 دليل الجزء الايجابي من المدعى والحكمان السلبيان فيهما دليل الجزء السلبي
 من المدعى على ان يكون قوله هم المعتقدون بما روى الخ صغيري مشتركة بين
 الدليلين وتقريرهما بان يقال اما كون الفرقة الناجية هم الاشاعرة فلان الفرقة
 الناجية هم المعتقدون بما روى عن النبي عليه السلام واصحابه وكل فرقة معتقدون
 بذلك هم الاشاعرة يتبع من الشكل الاول ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اما الصغرى
 فتأية بسياق الحديث واما الكبرى التي هي الجزء الايجابي من قوله انما ينطبق
 على الاشاعرة فلان الاشاعرة يتسكون بالاحاديث الصحيحة واما كون الفرقة
 الناجية ليست غير الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى ولا شيء
 من غير الاشاعرة بمعتقدين بما روى يتبع من الشكل الثاني ان لا شيء من الفرقة
 الناجية بغير الاشاعرة اما الصغرى فلما سبق واما الكبرى التي هي الجزء السلبي
 من قوله انما ينطبق فلان غير الاشاعرة لا يتسكون بالاحاديث الصحيحة وقس
 عليه امثال هذا المقام (قوله ولا يسترسلون) استرسال الشعر عدم جمعها والمراد
 اتباع العقل مع ترك النقل عن اصحاب كالمترلة المتشبهين باذيال الفلاسفة الحاكمين
 بمجرد عقولهم من غير التزام شرع وقوله ولا مع النقل عن غيرهم يفيد ان الشيعة
 انما يتبعون المنقول عن ائمتهم الاثني عشر لا المنقول عن اصحاب النبي ولا عقولهم
 وفيه ما فيه بل ما سيجي منه من ان الشيعة توافق المترلة في اكثر الاصول
 يدل على انهم استرسلوا مع عقولهم ايضا فالمراد انهم لا يسترسلون مع عقولهم
 لا بدون النقل عن غير اصحاب كالمترلة ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة
 والمراد ان الشيعة لما اعتقدوا ان ائمتهم معصومون من الذنب اتبعوهم في الفعل
 والقول ولم يلتفتوا الى ما روى من الاصحاب مع ان بعض ما اخذوه عن
 الائمة خلافا لاعتقاد النبي واصحابه اما لعدم عصمة الائمة اذ لا دليل على

صفة غير الانبياء واما عدم صحة الرواية عن الأئمة و بهذا يدفع عن الشارح
 ما يمكن ان يقال ان ائمتهم زوى عن النبي عليه السلام والاصحاب (قوله فلان
 مطهر الحلي) هو كاطوسي من الشيعة الامامية والغرض من هذا النقل ايراد
 معارضة على مدعى المصنف من طرف الشيعة الامامية بعدما اقام عليه الدليل
 المرضي المستفاد من سياق الحديث بان يقال الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية
 لا الاشاعة لان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة كثيرة مع سائر الفرق وكل فرقة
 شأنها ذلك فهي الشيعة الامامية اما الصغرى فلما استقر عليه الرأي من ان
 المراد من الفرقة الناجية في الحديث هو تلك الفرقة المخالفة واما الكبرى فقوله
 فانهم يخلفون الى آخره وفي هذا النقل اشارة الى اثبات دعوى الاسترسال
 مع العقل فانها مع كمال حذاقتها ووفرة علمها غفلا عن الدليل المستفاد
 من سياق الحديث واسترلا مع عقلها وحكمها بمقدمة وهمية هي ما استقر عليه
 رأيها واستمر فوله فاستقر الرأي الى آخره ولا يخفى ما فيه لان عقائد الفرقة
 الناجية اصول متعددة بمجرد اخلال واحدة منها يخرج الفرقة عن كونها
 فرقة ناجية فان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لجميع
 الفرق الكثيرة ولو كان مخالفتها لكل فرقة في واحدة من الاصول فقيه ان
 حال كل فرقة كذلك والا لم يكن فرقة اخرى ولم يتعدد الفرق وان اريد
 ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لكل فرقة في اكثر الاصول
 كما حله الشارح عليه فذلك ظاهر المنع ولا دلالة في الحديث عليه (قوله قلت
 الشيعة توافق الممثلة في اكثر الاصول) والظاهر ان هذا الجواب اثبات
 مدعى المصنف على طريق المعارضة بالقلب بان دليل الامامية ينقلب عليهم
 الزامهم وما يقال المعارضة لا تمارض قاصر لابتدائه كما ذكره المصنف في رسالة
 الآداب ويمكن ان يكون جوابا بمنع الكبرى بان يقال لانها الشيعة الامامية
 لا غير كيف والابق بذلك هو الاشاعة لكن الاولى حينئذ ان يمنع الصغرى او لا
 ثم الكبرى فالوجه هو الاول وعلى التقديرين يدفع عن الشارح ما يمكن ان يقال
 كيف اثبت مدعى اهل السنة بدليل مشتمل على مقدمة مسلمة عند الشيعة الامامية
 مع انها ظاهرة المنع (قوله واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء) اي كل
 ممكن موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اي بلا توسط شيء آخر يتولد
 منه او يتوقف عليه فليس شيء من افعاله تعالى مشروطا بشرط بل هو يفعل
 كل شيء ممكن بدون اعداد شرط ولذا جاز رؤيته كل موجود واو كان الرائي
 اعنى الصين منتهى البلاد الشرقية والمرئي بقعة اندلس منتهى البلاد الغربية

مع كون الجبل حجباً مانعاً عن الرؤية اذ ليس الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم في البصر بل عبارة عن الانكشاف التام الحاصل عقيب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط عادي لحصول ذلك الانكشاف والله تعالى قادر على ايجاد ذلك الانكشاف التام فينبدون ما جعله شروطاً عادية من الارتسام والجسمية والمكان والجهة والمقابلة وغير ذلك من الشروط وارتفاع الموانع (قوله الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق) يعني ان الاجماع ههنا لغوي بمعنى مطاق الاتفاق لا مصطلح الاصوليين بمعنى اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصره على حكم من احكام الدين اذ لو كان بهذا المعنى لكان جميع ما ذكر في الرسالة مجمعا عليه بهذا المعنى عند المصنف اذ الظاهر ان لفظ اجمع متساو على جميع ما في الرسالة من المقاصد وان احتاج الى نوع تأويل في بعض المواضع لا على ما عيبد فيه كلمة على فقط لكن جميع ما ذكر في الرسالة ليس مجمعا عليه بهذا المعنى لان المجمع عليه بهذا المعنى يكفر جاحده او ينسب الى الضلال بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام لا يجمع امتي على الضلالة * فلو كان الجميع كذلك عند المصنف لزمه تضليل كثير من اهل السنة ونسبتهم الى الحكم بخلاف الاجماع فيما خالفوا فيه كالاصحاب الماتريدية المخالفة في مسألة التكوين وفي تعميل بعض افعاله تعالى بالاغراض وبعض الاشاعة المخالف في تفضيل البشر على الملك وغير ذلك مما يعلم من كلام الشارح في محالها وان كان البعض مجمعا عليه بهذا المعنى بحيث يكفر جاحده كحدوث العالم وفتنه وحشر الاجساد او بحيث ينسب جاحده الى الضلال في الاعتقاد كتعلق الارادة بجميع الممكنات وانكار عذاب القبر وغير ذلك فقوله فان المذكورات ليست كذلك رفع الایجاب الكلي بان يلاحظ استغراق المذكورات ويحمل السلب على سلب القضية الكلية لا سلب كلي بان يحمل على سلب المحمول عن كل فرد وقوله ولذلك نسبة الى طائفة مخصوصة الظاهر انه استدلال على صحة النسبة بما ثبت بالدليل الاول ويمكن ان يقال هو دليل ثان على انه ليس بالمعنى الاصطلاحي يعني ولاجل انه ليس بالمعنى الاصطلاحي بل بمعنى مطلق الاتفاق نسبة الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان السلف من المحدثين اخص مطلقا من المجتهدين مع ان الاجماع بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ينسب حقيقة الى المجتهدين بان يقال اجمع المجتهدون ويراد اتفاق جميعهم لا الى طائفة مخصوصة منهم ولا الى طائفة نعمهم وغيرهم وما قيل نسبته الى طائفة مخصوصة هي السلف لا تدل على انه ليس بالمعنى

الاصطلاحى لجواز انحصار المجتهدين في ذلك العصر فدفوع بانه ان اراد
 جواز الانحصار في الواقع وان لم يعلم المصنف ذلك غيره مخر للشارح فان كلامه
 في نسبة المصنف ومن البين انه لا يصح عدول المصنف من فاعله المحقق الذي
 هو المجتهدون الى السلف ما لم يعلم ذلك الانحصار وان اراد جواز انحصارهم
 في علم المصنف فذلك باطل لما عرفت من لزوم تضليل المصنف كثيرا من اهل
 السنة واما ما قيل لان لم انه نسبة الى طائفة مخصوصة هي السلف وانما يكون
 كذلك لو كان الاثمة واهل السنة معطوفين على المجتهدين او على السلف لكن
 بعد ان يلاحظ ربط الاجماع بالسلف والكل ممنوع لجواز ان يكون الاجماع
 بالمعنى المصطلح والعطف على ان السلف قبل الربط بغريته ان الاجماع بهذا
 المعنى لا ينسب حقيقة الى طائفة مخصوصة وان كان الظاهر في العطف ان
 يكون بعد الربط فدفوع ايضا بان كلام الاثمة واهل السنة اعم من المجتهدين
 فلو نسب الاجماع بهذا المعنى الى مجموع السلف والاثمة او الى مجموع الثلاثة
 يلزم نسبة الى طائفة اعم المجتهدين وغيرهم وذلك قطعى البطلان فعلى تقدير
 ملاحظة العطف قبل الربط لا يوجد لاحتمال كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحى
 قطعاً وهو ظاهر واضهوره اعرض عنه الشارح المحقق وانما يحتمل كونه بذلك
 المعنى على تقدير العطف بعد الربط بان يكون المنسوب الى السلف بالمعنى
 الاصطلاحى والى الاثمة واهل السنة بالمعنى الاخرى على طريقة قولهم علقته
 بنينا وماء باردا ومثله شائع فذلك الاحتمال مساع لاسيما على مذهب بعض النحاة
 من تقدير العامل في جانب المعطوف على ان جواز عطف بعض اجزاء الفاعل
 على البعض الآخر في فاعل الاجماع والاتفاق محل نظر اذ لا يقال اجمع عشرة
 وثلاثون واتفق زيد وعمرو بل يقال اجمع الاربعون وهما اتفقا ثم يجوز اتفاق
 زيد مع عمرو لكونه بمعنى اتفقا فليأمل فيه ثم تقول قيد اهل الاصول الحكم
 الدينى المأخوذ في تعريف الاجماع بكونه فرعياً اجتهدادياً وصرحوا بان ذلك
 التقيد الاخراج الاحكام الدينية العقابية فاو كان الاجماع ههنا بالمعنى الاصطلاحى
 لكان جمع ما ذكر في الرسالة احكاماً اجتهدادية باحثة عن كيفية العمل بمجموعها
 بهذا المعنى لكن جميعها ايس كذلك وان كان بعضها كذلك كوجوب الامر
 بالمعروف الواجب ونديه بالندوب والذلك نسبة الى طائفة مخصوصة من
 المجتهدين والى طائفة اعمهم وغيرهم ولك ان يحمل كلام الشارح على هذا
 وان كان المتبادر من اطلاقه الحكم هو الاول (قوله وهو ما سوى ذاته ووصفته)

يتبادر منه ان العالم اسم لمجموع الممكنات الموجودة بحيث لا يوجد له افراد بل اجزاء وليس كذلك والالم يصح جمعه في مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر المشترك بين الكل وبين كل من الاجناس اذ يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم الارواح وعالم الانسان او الحيوان او النبات والعالم العلوي والعالم السفلي الى غير ذلك فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا حاصل ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح الكشف مع ما ذكره المولى الخيالي وفيه بحث لانه ان حل الموصول على جنس الممكن الموجود لئلا يصدق على زيد فكما لا يصدق على زيد لا يصدق على مجموع الممكنات الموجودة ايضا لانه جزئي حقيقي كزيد وان حل على ما يصدق على الاجناس والجزئيات ليصدق على المجموع فكما يصدق على المجموع يصدق على زيد لا يقال لانسلم ان مجموع الممكنات الموجودة جزئي حقيقي كزيد كيف وذلك المجموع يتبدل بزيادة بعض الحوادث ونقصانه ضرورة ان تبدل الجزء يستلزم تبدل الكل فله افراد متعاقبة بسبب تبدل الاجزاء في اوقات متعاقبة فذلك المجموع جنس لا شخص معين لانا نقول فعلى هذا يصح جمعه فيما اذا كان اسما لذلك المجموع لتعدد افراده وان كانت تلك الافراد متعاقبة اذ الجمعية لا تتوقف على اجتماع الافراد في وقت واحد كالايام والقرون ولا مخلص الا بان يختار الشق الاول وينع عدم صدقه على مجموع الممكنات الموجودة بناء على ان ذلك المجموع كلي له افراد متعاقبة ويدعى انه مع ذلك لا يصح جمعه بناء على ان الجمعية يتوقف في العرف على وجود افراد متغايرة بالذات و تلك الافراد لكون بعضها جزءا من البعض الآخر ليست بمتغايرة بالذات فكما ان رجلا واحدا متبدل بتقاييم الاظافر بل يقطع اصابعه على التعاقب لا يصير رجلا في العرف فكذا العالم الذي هو مجموع الممكنات الموجودة المتبدل يتبدل بعض اجزائه القليلة على التعاقب لا يصير عوالم في العرف فراده انه ليس اسما للمجموع بحيث لا يوجد له افراد متغايرة بالذات صالحة للجمعية بل اجزاء وان كان بعض تلك الاجزاء افراد الغير المتغايرة بالذات هذان المراد بالجنس كلي يصدق عليه الجنس اللغوي لا المنطقي فيشمل ما يصدق عليه الكليات الخمس ثم نقول يحتمل انه يحتمل قولهم العالم حادث على الموجبة الشخصية بان يحتمل لام العالم على العهد الخارجي للاشارة الى الفرد المعهود بيننا وبين الحكماء وهو الفرد الشخص المركب من العقول العشرة والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية وغير ذلك مما قال الحكماء بقدمها كما سيفصلها الشارح

وحيث لا بد ان يفيد الموضوع بقولنا بجميع اجزائه كما يفيد النسق لان حدوث
هذا المجموع لا يستلزم حدوث كل جزء لجواز ان يكون حدوث الكل بحدوث
بعض اجزائه و يمكن ان يحمل على الموجبة الكلية القائلة بان كل عالم حادث
بمعنى حادث الفرد لما عرفت ان العالم عبارة عن الجنس ومعنى حدوث الجنس
ان يوجد له فرد او افراد بعد ان لم يكن شئ من افراد موجودا و حدوث
الجنس بهذا المعنى يستلزم حدوث كل فرد وان لم يستلزم حدوث كل فرد
حدوث الجنس بهذا المعنى كما سيحیی من الشارح وعلى هذا الاحتمال لا يحتاج
الى تقييد الموضوع بالقييد السابق اذ ما من حزم من العالم الاو يصدق عليه
جنس واقله الجوهر او العرض وقد عرفت ان حدوث الجنس يستلزم حدوث
كل فرد وينجبه على الاحتمال الاول اباحت الاول انا لانقول بوجود المجردات
من العقول والنفوس الفلكية ولا بوجود المواد التي هي هولي جميع الاجسام
الفلكية والعنصرية كما يقولون فتكون مندرجة في موضوع قولهم العالم قديم
دون قولنا العالم حادث فيلزم تفسير الموضوعين في محل النزاع مع وجوب
اتحادهما اذ لا نزاع بدون لزوم التناقض بين القواين ولو فرضنا اندراج المجردات
في موضوع قولنا بكونها عبارة عن الملائكة في لسان الشرع وان نازع الفريقان
في تجربتها فلا تدرج فيه الهولي قطعا الثاني لو حل موضوع قولنا على هذا
الفرد المعين المهود لزمنا الاعراض عن بيان حدوث سائر العوالم التي لم يخطر
ببال الحكماء لانهم قالوا الاعالم غير هذا العالم وقد ورد في الاثر عوالم اخر
وقول بحدوث الكل الثالث انه على هذا لم يندرج في شئ من الموضوعين نوع
الصورة الحسية العنصرية ونوع الصورة النوعية العنصرية او جنسها لان
الكلية والجنسية تنا في الشخص وان جاز وجود الكلية الطبيعية في الخارج
بمعنى كون عروض الكلية في الذهن جزءا من الفرد في الخارج بناء على ان هذه
الانواع مأخوذة في دعوى القدم والحدوث من حيث عروض الكلية لها
في الذهن ولذا احتجنا في حل الحادث والقديم عليها الى تأويل الحادث بحادث
الفرد والقديم بقديم الفرد وبالجملة لا تدخل هذه الاشياء الكلية في شئ من
الموضوعين المشخصين مع ان قدمها مترم في مدعاهم وحدوثها مترم في مدعائهم
اللهم الا ان يفيد الموضوع ببقيد النسق وبمعنى الاجزاء من الاجزاء الخارجية
والعقلية ويحمل الحادث على معنى اعم من حادث الذات ومن حادث الفرد ولا يخفى
ما فيه من التكلف فالحق ان مراد المصنف والنسق وغيرهما من قولهم العالم حادث

قوله على الموجبة
الكلية بحمل اللام
على الاستغراق
بمعنى المقام وان كان
الاصل في اللام العهد
الخارجي كما تقرر في
الاصول سند

قوله والنسق ولا يابى
تقييد الموضوع
اذ يجوز تقييده لمجرد
التاكيد من غير
احتياج اليه بناء
على ان العالم لما لم
يصدق على زيد
وعمر ونوهم ان
الحكم بحدوث نوع
الانسان لا يستلزم
الحكم بحدوث زيد
وحده فدفعه بان
من افراد العالم
بمجموع الممكنات
الموجودة وزيد جزء
منه وكذا الانسان
مركب من العناصر
الاربعة ففي التقييد
تصريح بحدوث
هذه الاجزاء وان لم
يحدث الكل من
حدوث كل جنس
على ما قررنا سند

هو الاحتمال الثاني لا بان تكون الموجه الكلية خارجية بل بان تكون حقيقة فائقة بان كل ما لو وجد فرده كان عالما من الاجناس الممكنة الفرد فهو على تقدير وجود فرد حادث الفرد فيشمل كل جنس ممكن مقدر الوجود وان لم نقل بوجوده المحقق كالمجردات من العقول والنفوس الفلكية والانسانية وكالهيولى ويشمل ايضا سائر العوالم الواردة في الاثر كما يشمل الجنة والنار المخلوقتين الموجودتين الآن مع ما فيهما من الانواع والاجناس ومراد الحكماء من قولهم العالم قديم ههنا بعض العالم قديم ويؤيده الاستدلال الآتي منهم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (قوله ولما كان الفلاسفة اصطلاحوا الخ) يتبادر منه ان الحادث عندهم مشترك لغظى بين الحادث بالزمان والحادث بالذات والظاهر انه مشترك معنوي عندهم فان الحادث بمعنى مسبوق بالعدم فان كان ذلك المسبوقية بالزمان فحادث زمني او بالذات فحادث بالذات وكذا القديم المنقسم عندهم الى القديم بالذات والى القديم بالزمان فانه بمعنى ما لا اول له فان لم يكن له اول ذاتي اى متقدم عليه بالذات فقديم بالذات او اول زمني فتقديم بالزمان (قوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل) ليس المراد كون ذاته وماهية مسبوقا بوجود الفاعل اذ الماهيات ليست بمجموعات كما يحكى عن رئيسهم ابن سينا انه سئل عنه مسألة جعل الماهيات وكان يأكل الشمس من الثمر فقال ما جعل الله الشمس شمسا بل جعله موجودا وايضا على هذا لا يتم استلزامه تقدم عدم على الوجود بل المراد كون وجوده مسبوقا بوجود الفاعل الموجد يستلزم ذلك اذا لم يكن سواء كان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء بحيث لا اولوية لشيء منهما كما ذهب اليه الجمهور او كان عدم اولي بذاته كما ذهب اليه البعض على ما في الكتب الكلامية يتوقف وجوده على وجود الفاعل الموجد والاي لم يترجم ترجيح احد المتساويين او المرجوح على الآخر بلامر جمع وهو قطعي البطلان عند الكل حتى الصبيان وان جاز ترجم جميع الفاعل المختار بلامر جمع عند المتكلمين فوجود كل ممكن مسبوق بعدمه وتلك المسبوقية تقتضى تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا لان وجوده متوقف على تأثير المتوقف على عدم الممكن لاستحالة تحصيل الحاصل ولا يجري مثله في جانب الوجود بان يقال وجود الممكن متقدم بالذات على عدمه لان عدمه متوقف على التأثير المتوقف على الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل اذ لا تأثير في حصول الاعداد والاشارة اليه قالوا ان مسبوقيته بوجود الفاعل المؤثر يستلزم ذلك ولم يقولوا ان مسبوقيته بوجود العلة الموجبة له يستلزم ذلك لان المسبوقية بوجود العلة الموجبة مشتركة بين الوجود والعدم بخلاف المسبوقية بوجود الفاعل المؤثر

فانها مختصة بالوجود وهذا هو مراد الحكماء، والشيخ ابن سينا ولا يرد عليه
شيء مما اوردوا كما ستعرف وبهذا يدفع عن النارج ههنا ان الظاهر من
كلامه في هذا المقام ان جميع الحكماء متفقون في ذلك الاصطلاح وفي القول
بان عدم اولي بذات الممكن وظاهر ما قلناه من الكتب الكلامية ان القائلين
بالاولوية بعضهم لا يجهورهم وذلك لان القول بتقديم عدم على الوجود
بناء على ما حققناه لا يستلزم القول بالاولوية الذاتية بل الظاهر ان الكل
اتفقوا على تقدم عدم على الوجود والذا انفقوا في معنى الحدوث الذاتي ومع ذلك
اختلفوا في ان عدم اولي من الوجود او هما متساويان فتأمل (قوله وحاولوا
بيان ذلك بمقدمات الخ) قال في حواشي شرح التهر بد نقلا عن الشيخ انه
قال في الهيات الشفاء للمعول في نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون
ايضا اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لابالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون لكل معلول ايضا بعد ليس بعدية
بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان المعول ليس له في نفسه ان يكون
معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي
الوجود والعدم الى العلة ثم قال الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امکان
الوجود والعدم فله في هذه المرتبة السابقة لعدم بحسب الامكان فان
اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول ليس مراد الشيخ ان
عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخلة امر خارج اصلا والالكان لعدم مقتضى
ذاته من حيث هي هي في قلب الممكن بمنزلة بل مراده انه عارض له من غير
تأثير امر خارج على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر تقتضي
تقدم عدمه وكذا مراده من قوله وله عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت
تقدم عدم الحاصل بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير تقدما ذاتيا
بدليل لا يحوم حوله رتبة فاندفع الكل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ هو
القول باولوية عدم بذات الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتأثير
دون عدمه فاذا خلى وطبعمه فهو يميل بالطبع الى جانب عدمه والى المقارنة
بعلة عدمه فيكون عدم اولي بذاته من الوجود بعد كونه اقدم بالذات وما اوردوا
عليه من طرف الجمهور من ان عدم الممكن مشروط بانتفاء علة الوجود فلا
يكون تلك الاولوية لذات الممكن بل لامر خارج مدفوع بان المشروط هو لحوق
الاولى لا الاولوية واشتراط الاولى بامر خارج لا يقدح في كون الاولوية ذاتية

قوله فتأمل وجبة
التأمل ان غاية تقدم
العدم على الوجود
اشتراط الوجود به
ولا يلزم من كونه
شرطا للوجود ان
يكون اولي بذات
الممكن وبعد فيه نظر
سند

الا يرى ان الحركة نحو المركز اولى بطبع الثقل مع اشتراط تلك الحركة بعدم
 القسر الى جهة اخرى بل نقول الاولوية الذاتية الغير الواصلة الى حد الوجوب
 يقتضى اشتراط الاولى بامر خارج والا لكان ذلك الاولى لذات الممكن من حيث
 هي هي فتصل الى حد الوجوب (قوله ويذنا انه لا يتم استدلالهم على تقدم عدم)
 وكيف يتم ذلك الاستدلال ويعارضه دليل آخر هو ما يذكركه بعد بقوله والتقدم
 الذاتى بالمعنى الاعم الشامل للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج اليه
 مطلقا سواء كان مستلزما للمحتاج كفى التقدم بالعلية اولا كفاى التقدم بالطبع على
 المحتاج مطلقا ايضا فلو كان عدم الممكن سابقا ومتقدما على وجوده بهذا
 المعنى لكان جزء من عاتق التامة المفسرة بما لا يحتاج المعاول الى امر خارج
 عنه فلزم ان لا يوجد علة تامة بسيطة اصلا لاشتراط وجود كل ممكن بعدمه
 حينئذ وهو خلاف صرايحهم فانهم قسموا العلة التامة المفسرة بما سبق الى
 قسمين بسيطة لا تتركب فيه اصلا كالواجب تعالى بالنسبة الى العقل الاول
 ومركبة مفسرة بجملة ما يتوقف عايه وجود المعاول كالعلة المركبة من العال
 الاربع الجامعة لجميع الشرائط والآلات وارتفاع الموانع هذا ولقائل ان
 يقول ان اراد انهم لم يدعوا تقدم عدم والا لما قالوا بوجود العلة البسيطة
 ففيه ان نفسه نقل عنهم هذا الادعاء وان اراد انهم وان ادعوا ذلك لكنه
 باطل في اعتقادهم بشهادة صرايحهم فذلك ايضا فاسد والا لما اصرروا على
 اصطلاح الحدوث الذاتى وان اراد انه باطل في الواقع فالواجب عليه ان يقول
 وهو باطل في الواقع بدل قوله وهو خلاف صرايحهم ان مخالفة الصرايح
 لا يوجب بطلان المخالف لجواز بطلان الصرايح ولا مخلص ههنا الا بان يقال
 مراده وكيف يتم ذلك الاستدلال مع قيام احتمال بطلانه لان ذلك الاستدلال
 يستلزم نقيض الصرايح ومقتضى التناقض ان يبطل احد المتناقضين لاعلى
 التعيين فليكن الباطل ما يستلزمه الاستدلال معه والشارح ههنا مانع يكفيه هذا
 القدر لا مستدل على بطلان مدعاهم في الواقع ليتوجه ذلك والوجه انه
 معارضة الزامية لهم واذا اجاب عنه بطريق المنع في حاشيته القديمة للنجر بد
 حيث قال ويمكن الجواب بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعاول في وجوده
 فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة له خارجة
 عنها غير منظور اليها في هذا النظر انتهى يعنى فليكن عدم ايضا من الامور
 الخارجة عن العلة وان لم يكن من الاعتبارات اللازمة للاحتياج والامكان والا

لكن الممكن منسأ لان الاحتياج والامكان لازم لمساهبة كل ممكن فلو كان
 العدم لازما لاحدهما لكن لازما لمساهبة لان لازم اللازم لازم ولا ينفى
 ما فيه من غابة البعد ولعله اهذا صدره بالامكان واما ما قيل لو كان ما في جانب
 الماويل خارجا عن العلة لكن العلة المادية والصورية ايضا خارجا عن دفع
 بان المادية تفيد الامكان الاستعدادى والصورية تفيد الوقوع بافعال
 وما اعتبر خارجا هو الامكان الذاتى ولو ازمه ويمكن دفع المعارضة بوجه آخر
 هو انه يجوز ان يكون القول بتقديم العدم ليهض الحكماء والصرايح للجمهورهم
 او بالعكس (قوله اردف ذلك بقوله الى آخره) اى لدفع توهم ان المصنف ايضا
 اراد الحدوث الذاتى وكان على التارح ان يقول اردف لذلك (قوله اذ يقال
 اردفه الراكب اذا اركبه خافه) والمردف ههنا هذا القول لا الحادث الباقى
 (قوله اى وجد بعد العدم الى آخره) تفسير بالاعم للاشارة الى ان المقصود
 الاصلى ههنا هو الحدوث الزمانى واما وجوده بطريق القدرة والاختيار دون
 الايجاب فيسمى في قول المصنف قادر على جميع الممكنات وانما تعرض به
 المصنف للاشارة الى ان حدوث العالم يستلزم اختبار الفعل وينفى الايجاب
 كما لا ينفى (قوله بعدية زمانية الى آخره) هى عبارة عن التأخر الزمانى وهو عند
 المتكلمين عبارة عن وقوع الشئ في زمان متأخر فهو بهذا المعنى يقتضى زمانا
 مغايرا لذلك الشئ طرفاه وكذا الكلام في القليلة الزمانية بمعنى التقدم زمانى
 والمخرج عنهما التقدم والتأخر الواقعين بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان
 ووجوده لاستلزام الاول تسلسل الازمنة المتطابقة بعضها طرف للبعض الآخر
 الغير المتناهية المتجتمعة في الوجود واستلزام الثانى وجود الزمان مع عدمه
 جعلوها قسما سادسا لاقسام التقدم الخمسة المشهورة وسموه تقدما ذاتيا
 واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر زمانين عبارة عن التقدم والتأخر اللذين
 لا يجمع مع شئ منهما التقدم المتأخر كان التقدم والتأخر بين اجزاء زمان
 كتقدم امس على اليوم وتأخره عنه كالحادثين فيهما صكت تقدم الحادث
 امس على الحادث اليوم وتأخره عنه زمانين عندهم ولم يستلزم ما عندهم
 زمانا مغايرا للتقدم والتأخر طرفا لهما ولما كان تقدم عدم زمان على
 وجوده وعكسه وتأخره عنه تقدما وتأخرا لا يجمع مع شئ منهما
 التقدم المتأخر جعلواهما ايضا زمانين ولذا حكموا به لو فرض عدم
 الزمان من جانب الازل او من جانب المستقبل لزم وجود زمان مع
 عدمه ومنع المتكلمون لزومه بناء على ما قدمنا من مذهبهم جميع ذلك

مفصل في الكتب الكلامية فمن فسر البعدية ههنا بالبعدية التي لا يجامع معها
 القبل البعد فقد ركب متن عيبا واشتباه بين مذهبي المتكلمين والحكماء كيف
 ولو حلت على هذا المعنى يلزم قدم الزمان عند المصنف والشارح وذلك ظاهر
 البطالانم ههنا بحث قوي هو ان التقدم والتأخر الزمانيين متضابقان
 لا يوجد احدهما في الواقع بدون الآخر فلو كان تأخر وجود العالم الذي من
 جلته الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدمه السابق ايضا زمانيا فيلزم وجود
 الزمان عند عدمه بل لابد ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الذاتية بالمعنى
 الذي احده المتكلمون والجواب يمنع التضاييف وانما يكونان متضاييفين اذا فسر
 يكون احد الحادثين في زمان متقدم على زمان الحادث الآخر وكون الحادث
 الاخر في زمان متأخر عن زمان الحادث الاول ولا يرتضيه المتكلمون هنا واما
 اذا فسر التأخر لزمانى مثلا يكون الحادث في زمان متأخر بالذات عن عدم
 الزمان كما هو مرادهم ههنا فالضاييف للتأخر الزمانى ههنا هو التقدم الذاتى لعدم
 الزمان الذى من جلته العالم نعم مطلق التقدم والتأخر متضابقان لكنهما
 قد يتحققان في ضمن الزمانين وقد يتحققان في ضمن الذاتين وقد يتحققان
 في ضمن المختلفين كما ههنا فلا اشكال (قوله كما هو المتبادر الى آخره) اشارة الى
 دفع سؤال يتوجه عليه بان التوهم المذكور لم يندفع بهذا الاردا ف لان الحكماء
 كما اصطلموا على الحدوث الذاتى كذلك اصطلموا على البعدية الذاتية فدفعه
 بان كلمة بعد وحدها متبادرة في البعدية الزمانية لشبوع استعمالها فيها حتى
 صارت كالحقيقة فيها بخلاف الحادث او كلمة بعد المقارنة للفعلين الدالين على
 الزمان بل لاقدرة المستلزمة للحدوث الزمانى متبادرة في البعدية الزمانية بخلاف
 الحادث المجرد عما يدل على الزمان فلا يتجه ان الحادث المذكور في كتب المتكلمين
 يتبادر منه الحدوث الزمانى ايضا فلا حاجة الى الاردا ف (قوله فان المعنى الاول
 مجرد اصطلاح الى آخره) قد بنوهم كونه دليل التبادر بان يحمل المعنى الاول
 على البعدية الذاتية المذكورة في ضمن التقدم الذاتى قبل وينجيه عليه ان التبادر
 المبني على مجرد اصطلاح الحكماء عن اصطلاح المتكلمين مشترك بين البعدية
 الزمانية والحدوث الزمانى فاما ان يندفع التوهم قبل الاردا ف او لا يندفع بعده
 والحق انه دليل لباقة الاردا ف للاحتراز عن الحدوث الذاتى اى انما اعرض
 عن الحدوث الذاتى لانه ليس من مصطلحات المتكلمين بل اصطلاح الحكماء
 خاصة وانما اعرض عنه ولم يقل حادث ذاتا وزمانا لانه اصطلاح مجرد منهم

قوله والجواب يمنع
 التضاييف الى آخره
 ولا يجاب عنه بان
 زمان عدم العالم
 يجوز ان يكون فرضيا
 لانه يستلزم احد
 الامرين اما ان يكون
 زمان وجود العالم
 ايضا فرضيا واما
 ان يتحقق احد
 المتضاييفين في الواقع
 بدون الآخر لان
 المفروض ليس بمحقق
 وبكل باطل عند

واما دليل التبادر فهو ما قدمنا وفيه ان المصنف انما اعرض عنه لان ما اجمع
 عليه الامة هو الحدوث الزماني ولا مدخل لتجرد اصطلاح الحكماء ولا لعدم
 تجرده كيف والحدوث الذاتي بمعنى المسبوقية بالغير لا بالعدم من مصطلحات
 المتكلمين كما صرح به شارح المقاصد ومع ذلك لم يتعرض له المصنف اذ لا نزاع لاحد
 في كون الممكن مسبوقا بالغير (قوله والنفوس الفلكية) اي النفوس المتعلقة بالفلك
 سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الكلية والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة
 فيه عند القائل بان لا ساكن في الفلكيات وانما قيد النفوس بالافلكية لان قدم النفوس
 الانسانية مختلف فيه بين الحكماء كما سيحكي (قوله والاجسام الفلكية) اي المنسوبة
 الى مفهوم الفلك اما بان يكون فردا متداوجا من فرده كائتمات او مفرقا في فرده
 كالقواكب ثم ان الباء في قوله بموادها بمعنى مع والمعنى ذهبوا الى قدم اشخاص
 العقول العشرة واشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع
 اشخاص موادها واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية
 واشخاص اشكالها الكرية واشخاص اضواء الكواكب منها مما كان له ضوء
 ذاتي فلا يرد حدوث ضوء القمر في كل شهر مرة (قوله والعنصريات) اي والى
 قدم الاجسام المنسوبة الى مفهوم العنصر اما بان يكون فردا له او مؤلفا من
 افراده وترك الاطلاق في قوله بموادها مع ذكره في قوله ومطابق صورها الجسمية
 يفيد ان مواد العناصر قديمة عندهم باشخاصها لان تشخصها بصورة ما
 لا يتوقف على صورة معينة ولا تزول بالفصل وزوال الصورة الحادثة فيها لكن
 جميع المواد يقتضى تعدد اشخاص المواد العنصرية وليس كذلك بل الهبولى
 العنصرى المالى لجوف فلك القمر شخص واحد اختلفت استعدادات اجزائه
 بحسب قربها من الفلك وبعدها الا ان يكون الجمعية لتعدد الظاهرى في طبقات
 العناصر وسائر الاجسام ثم ان للصورة الجسمية طبيعة نوعية عندهم مشتركة بين
 الفلكيات والعنصرىات فطابق الصورة الجسمية العنصرية صنف لها وانما
 حكموا بتقديم هذا الصنف لان الحكم يقدم الهبولى العنصرىة يستلزم الحكم
 يقدم ذلك الصنف لامتناع تجرد الهبولى عن لصورة الجسمية عندهم ولا يمكن
 تحقن الصورة الجسمية بدون الصورة النوعية لكن لا يجب ان يكون هناك بصورة
 النوعية من نوع معين دائما لجواز ان يكون التحفة معها في بعض الاوقات صورة
 نوعية نارية مثلا وفي البعض الآخر صورة نوعية هوائية وهكذا من غير لزوم
 محذور ولذا يجوز واحد نوع النار بانقلاب الهوى المحذور لافلاك نار بسبب الحرارة

العارضة له من حركته تشييداً لحرارة الفلاك ولذا قال وأما صورها النوعية فقبل
 بجنسها إلى آخره فالوجوب في قوله فإن صور خصوصيات أنواعها لا يجب إلى
 آخره بمعنى الوجوب العقلي أي لا يحكم العقل بوجوب قدمها لما عرفت من الجواز
 العقلي لحدوثها لا الوجوب بحسب نفس الأمر حتى ينجم عليه أنه لا دليل على شيء من
 وجوب قدمها وعدم وجوبها في نفس الأمر وفي بعض النسخ وصورها النوعية
 مطوقة على صورها الجسمية أي وإلى قدم مطلق صورها النوعية بمعنى أن كل نوع
 من أنواع الصور النوعية العنصرية قديم لا جنسها كما ذهب إليه الفائل الآتي وعلى
 النسختين فالضمير في قوله لا اشتغاصها راجع إلى صورها الجسمية ولم يتعرض
 لعوارض العنصریات وأشكال العناصر الكرية لأنها حادثة متبدلة كحركات
 الافلاك وأوضاعها (قوله فقل إن مراد الحدوث لآخره) وفائدة هذا الحكم
 الرد على عبدة الكواكب بأنها ليست بواجبة بالذات أو التنبيه على تقدم عدم
 العالم من الممكنات على وجودها بالذات (قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الخ)
 إذا قائلون بالقدم الزماني قائلون بالحدوث الذاتي أيضاً فلو كان أفلاطون
 أيضاً قائل بالحدوث الذاتي لم يصح استناؤه منهم وانت تعلم أن هذا انما يتم إذا
 لم يتعدد أفلاطون وهو محل نظر وبهذا يرتفع المخالفة الآتية إلا أن يقال على
 هذا لا يصح المنقول عن أرسطاطاليس من أن الحكماء كلهم انفقروا على القدم
 الأرجلا واحداً فليأمل (قوله يقدم النفوس الانسانية) على طريق التناسخ
 في الأبدان والبدن المجرد الذي هو امكنة الأجسام عنده مشغولة بها لا متناع
 الخلا وفي القوانين يلزمه القول بالماديات أيضاً ومن غفل عنه قال ما قال (قوله
 استدل الفلاسفة على مذهبهم الخ) الظاهر على مذهبهم المجهود الذي سبق
 تفصيله بأن يحمل إضافة المذهب على العهد الخارجي لكن الدليل الآتي
 لا يقوم عليه متعرف ومع ذلك أورد الشارح ههنا وأجاب عنه بوجوه لانه
 أقوى أدلتهم مع أن قدم شخص واحد مما سوى الله تعالى وصفاته بناءً في مذهب
 أهل السنة فلا بد من هدمه وإن لم يدل على مدعاهم الفصل ولك أن يحمل
 المذهب ههنا على تقيض مدعى أهل السنة من أن بعض اجناس العالم ليس
 بحادث بل قديم ودليلهم على تقدير تمامه يدل عليه لا يقال ليس مدعاهم
 تقيض مدعى أهل السنة على هذا التقدير لأن مدعاهم قدم شخص ما بناءً على
 أن التوحيين في قواهم جميع ما لا بد منه في وجوده يمكن ما لا وحدة الشخصية المتبادرة
 المطابقة لأدعائهم قدم الاشخاص وإذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بأن

قوله فلو كان
 الصواب أن يقال
 أفلاطون على
 الحدوث الذاتي لم
 يصح استناؤه منهم
 (محمد اسعد)

هذا الدليل انما يستلزم قدم جسم مالا قدم شخص مالا نأقول قد استلزمنا
 ان قدم شخص يستلزم قدم الجسم الصادق عليه الحقيقة في صفة (قوله بأنه
 لا يخافوا) اي لا يخافوا الواقع من ان يكون جميع الخوا والواقع الكبير الدور كالمذكور
 قبل او الضمير راجع الى مصدر الفعل اي لا يقع الخوا من ان يكون جميع مالا بد
 منه كما قالوا في قوله وقد حبل بين العبر والزوان اي وقع الخلوقة بينهما ثم اظهر
 بحسب اللفظ ان يقرر هذا الدليل على هيئة قياس مركب من الافتزاني
 والاستثنائي اما الافتزاني فوافق من صغرى منفصلة ذات اجزاء ثلثة بعددها
 كبريات متصلات لينتج منفصلة حقيقية ذات اجزاء ثلثة ينتج استثناء تقبض
 الجزئين الاخيرين عين الجزء الاول بان يقال ممكن ما اما ان يكون جميع مالا بد
 في وجوده حاصل في الازل او لا يكون حاصل لا فيه وح يكون بالضرورة حاصلا
 حدوث امر آخر او بحدوث امر آخر و كلما كان الاول يلزم ان يكون قديما
 و كلما كان الثاني يلزم وجود الممكن بلا علة و كلما كان الثالث يلزم التسلسل
 ينتج ان ممكنا ما اما ان يكون قديما واما ان يكون وجوده بلا علة واما ان يستلزم
 وجوده التسلسل ولما استحال الاخير ان تعين الاول المطاوب والظاهر بحسب
 المعنى ان يقرر على هيئة قياس استثنائي بان يقال او كان كل شخص من
 اشخاص العالم حادثا فاما ان يكون جميع مالا بد في وجود شخص مامنها حاصل
 في الازل او لا يكون حاصل ويكون حدوثه بلا حدوث شيء آخر او مع حدوثه
 والكل باطل اما الاول فلانه يستلزم قدم الحادث واما الثاني فلانه يستلزم
 وجود الممكن بلا علة واما الثالث فلانه يستلزم التسلسل وعلى التقديرين يتجه عليه
 انه على تقدير تمامه التماثل على قدم شخص مالا على التفصيل السابق من مذهبهم
 وماتوهمه بعضهم من ان ممكنا ما شامل على سبيل البدل لكل واحد مما ادعوا قدمه
 ويثبت به قدم كل منها فتوهم فاسد اذ يجوز ان يكون القديم من الممكنات
 محصورا في مادة قابلة لاستعدادات متعاقبة كالمادة العنصرية مع فئت متحرك
 بحركته بقيد استعدادات تلك المادة لصور متعاقبة كالفلك الثامن مثلا فعينئذ
 لا يثبت قدم ما سوى تلك المادة وذلك الفلك بهذا الدليل اذ يجوز ان يكون
 باقي الافلاك مع نفوسها حادثة كحدوث الانسان مع نفوسها وكذا لقول اذ لا
 دليل قاطع على مجردها ولا على ان اصار الاول لا يكون جسما او جسم نيا
 واو سلم ان ليس الاعداد بمجرد الحركة بل باصالات لكواكب فانه يلزم قدم المادة
 مع فلكين بان يكون اتصال بعض الثوابت في لغات الثامن مع زحل في السبع مودا
 لوجود الفلك السادس مع كوكبه الذي هو المشتري ثم اتصال المشتري مع زحل

ويمكن ان يقرر على
 هيئة الاستثنائي بان
 يقال كلما كان جميع
 مالا بد منه حاصل
 في الازل يلزم قدم
 ذلك الممكن لكن
 المقدم حق وانما
 مثله اما الملازمة
 فضاهرة او اما حقيقة
 المقدم فلانه اما ان
 يكون حاصل في الازل
 او لا و الثاني باطل
 لاستلزامه تحقق الممكن
 بلا علة او تسلسل
 فحين الاول لك
 ليس بملازم للجواب
 باختبار التفوق عند

اومع البعض الآخر من الثوابت معد الافلاك الخامس مع كوكبه الذي هو المربع
 وهكذا الى فلك القمر وكذا الكلام في العقول (قوله حاصلا في الازل) لم يقل
 قديما مع كونه اخصر لان القديم مختص بالموجود الخارجي والازلي اعم منه
 ومن الامور الاعتبارية ولذا يقال الاعدام ازلية ولا يقال قديمة وجميع ما لا بد
 منه مشتمل على الامور الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة والعلم الى غير
 ذلك (قوله لامتناع تخلف المعلوم الخ) اذ لو تخلف عنها فاما بان لا يوجد ابدا
 فلا تكون العلة علة لعدم التأثير ويوجد في وقت آخر اما بانضمام شئ الى العلة
 فلا تكون علة تامة وهو خلاف المفروض او بدون الانضمام فيلزم الترجيح بالمرجح
 في اختصاص التأثير بوقت دون وقت والكل باطل ضرورة (قوله حتى يلزم
 التسلسل) الظاهر ان كلمة حتى بمعنى الى اي نقل الكلام الى جنس الامر الآخر
 الحادث الى ان يلزم التسلسل ويمكن ان تكون بمعنى كي اي يلزم التسلسل
 وان تكون ابتدائية سببية دالة على سببية النقل لازوم التسلسل وعلى الاخيرين
 صيغة المضارع في نقل للتجدد الاستمراري اي نقل الكلام اليه مرة بعد اخرى
 يلزم اوبسيه يلزم ذلك وعلى التقادير فالمراد ظهور لزومه (قوله وانت خير
 الخ) جواب الزامهم باختبار شق ثالث ومنع اللزوم تارة واستحالة اللازم تارة
 اخرى بان يقال تختار انه حادث بسبب حدوث امر آخر فان اردتم بلزوم التسلسل
 حينئذ لزومه في الامور المجتمعة في الوجود فذلك ممنوع لجواز ان يكون كل امر
 حادث قبله علة معدة لما بعده بحيث لا يجتمعان في الوجود وان اردتم لزومه
 مطلقا او في الامور المتعاقبة في الوجود فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع
 كيف والتسلسل في الامور المتعاقبة كالدورات الغير المتناهية جائز عندكم وليس
 بجواب تعقيبى لان مطلق التسلسل محال عندنا ولذا لم يعمد من الاجوبة
 الالية التحقيقية واعلم ان ما اعتبر وجوده او عدمه في العلة التامة ثلاثة اقسام
 قسم يجب وجوده كالعلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر الشروط والآلات
 وقسم يجب عدمه كالموانع وقسم يجب وجوده وعدمه الطارى كالعلة المعدة
 (قوله فتحينئذ لا يلزم الازلية جنس الخ) اي لا يلزم مدعاهم الذي هو قدم
 الاشخاص والانواع والاجناس المعينة بل لا يلزم قدم شخص واحد ولا قدم
 نوع واحد لان تلك المعدات لا يجب ان تكون من نوع واحد لجواز ان يكون كل
 نوع منها حادثا ايضا وانما يلزم قدم جنسها الذي هو الجوهر لان
 كل ممكن اما جهر او عرض ولا يجوز ان تكون تلك المعدات مجرد
 العوارض لاستحالة وجود العرض بدون المحل الجوهر وفيه انه انما ينم

اذا كان الجوهر جنسا عاليا لما يمنحه وهو محل تردد واذا اختلف وافيه وايضا يجوز
 ان يكون له وارض تلك المعدات مدخل في الاعداد فالاولى ان يقول لا يلزم
 الازلية جنس هذا الممد او اجتناسه ثم ان هذا القول من الشارح جواب سؤال مقدر
 من طرف الحكماء بان يقال هذا المنع غير مضر لنا لان فيه اعترافا بقدم العالم
 فدفعه بان اللازم حينئذ قدم جنس العالم لامدعائكم من قدم الشخص فلا يتم
 تقريب دليلكم وانت خير بانه اذا حل مدعى الحكماء ههنا على نقض مدعى
 اهل السنة يندفع عنهم ما اورد الشارح الا ان يقال انما اوردوا هذا الاستدلال
 لبيان مدعائهم السابق لا معارضة اهل السنة كيف وهم الاقدمون على اهل السنة
 ولذا اورد عليهم (قوله ونحوه) اي مثله فان حجت المماثلة على الاصطلاحية
 التي هي المشاركة في النوع فهذا الممد اشارة الى الشخص كما هو المتبادر من الهدية
 وان حجت على لافوية التي هي نطاق المشاركة في شيء ولو في الجنس او في
 العرض العام فيجوز ان يكون اشارة الى نوع الممد كما قيل في قوله تعالى
 * ولا تقر باهذه الشجرة * كما لا يخفى ولك ان تحمل المماثلة على لافوية وتعطفه
 على الجنس فيندفع ما قدمنا من الاول وعليه يحمل ما في بعض النسخ من عطفه
 بكلمة او الفاصلة (قوله ودعوى ان المعدات الخ) الظاهر انه اثبات للتقريب الذي
 منه الشارح بوجهين الاول ان تسلسل المعدات يستلزم قدم شخص الجسم
 المتحرك بل الوجود المتحرك لان سلسلة المعدات لا تنظم الا بحركة سرمدية
 الثاني انه يستلزم قدم شخص مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات المتعاقبة
 بسبب تلك الحركة لان كل حادث مسبوق بمادة ومدة وقد حله بعضهم على
 هذا الظاهر والحق انه ابطال لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المتعاقب
 لان الشق الثالث الذي اختاره الشارح مبني على ان لا شيء من الممكنات يتم علته
 انتامة في الازل وذلك يستلزم ان يكون كل ممكن موجودا حادثا وحاصل سند
 الشارح جواز ان يكون كل ممكن موجودا حادثا منتظما في سلسلة الامداد فابطله
 المجيب من طرفهم بانه لو صح ذلك السند لزم ان يكون بعض الممكن الموجود
 وهو الجسم المتحرك والمادة قديما فليزم التناقض بين كون كل ممكن موجودا حادثا
 وبين كون بعضه قديما وهو باطل واما حله على اثبات التقريب فينبغي مبني
 الشق الثالث وايضا هذا الحمل مبني على عدم الحكم بطلان التسلسل اللازم
 واصل الاستدلال مبني على الحكم بطلانه (قوله لا تنظم الا بحركة سرمدية)
 اي بحركة لا اول لها ولا آخر لها منجددة بتجددها بمدة المادة القابلة لتلك المعدات

سواء كانت تلك المادة مادة الجسم المتحرك كافي سلسلة الدورات التي بعضها معد
لبعض الآخر فان مادة الفلك لا تقبل الدورة اللاحقة الابد وجود الدورة السابقة
وعدها او مادة اخرى كافي سلسلة الصور المتواردة على الهيولى العنصرية
باعدادها تلك الدورات لتلك الصور فان تلك الصور ايضا معدت بعضها
لبعض بحيث لا يقبل المادة العنصرية اللاحقة منها الابد وجود السابقة
وعدها فعلى هذا لا تكون سلسلة المعدات الا عراضا او صوراً كما هو مذهبهم
ثم الحركة لكونها عرضا لا تقوم بنفسها بل لابد من جسم تقوم هي به ولذا قال
فلزم قدم الجسم المتحرك اى بالشخص اذ لو كان بالنوع لاحتاج حدوث افراده
الى حركة جسم متحرك آخر وهكذا فاما ان يوجد هناك شخص جسم قديم
متحرك او لا يحصل شئ من تلك السلاسل في الخارج لانتفاء الاعداد (قوله
وبالجملة) اى ماسبق كلام بتفصيل بعض جزئيات القديم اللازم والكلام
بالاجال الشامل للكل انه يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة الناطقة لسلسلة
المعدات سواء كان ذلك المتحرك جسما او جوهر مجردا وهذا توسيع للدائرة لئلا
يبقى للمخصص مجال المنع اذ لو اقتصر على لزوم قدم الجسم المتحرك توجه عليهم
المنع بان اللزوم ممنوع لجواز ان تكون الحركة الناطقة لسلسلة المعدات حركة
كيفية مجرد بان يتوارد عليه صور علمية وقد اثبتوا تلك الحركة الكيفية للنفس
الناطقة المجردة في ان الفكر مجموع الجركتين او الحركة الثانية فدفعه بانه على
هذا يلزم قدم ذلك المجرد المتحرك في الكيف لا يقال لا يتحقق الحركة في مقولة
من المقولات الاربع التي تقع فيها الحركة الا اذا تبديل افراد تلك المقولة في كل
آن يفرض كتبدل افراد الحرارة في كل آن يفرض عند اشتداد حرارة الماء بالنار
وهو وقت حركته في الكيف ولما لم يتبدل الصور العلمية كذلك كان اطلاق الحركة
على تبدلها على سبيل التشبيه في مطلق التبدل لا على سبيل الحقيقة كما اشار اليه
الشريف في بعض كتبه وايضا اطلاق الكيفية على الصور العلمية على سبيل التشبيه
عند المحققين فلا يقع الحركة الكيفية حقيقة في مجرد اصلا لا نقول انتفاء حركة
النفس في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركة مجرد آخر لا ولو سلم فانتفاء حركته
في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركته في الكيف مطلقا ولو سلم فلا يجب على
المانع التزام ان الناطق للسلسلة هو الحركة حقيقة بل يجوز عنده ان يكون
الناظم حالة شبيهة بالحركة بناء على ان ما جوزه الشارح من سلسلة المعدات
لا يجب تبدلها في كل آن يفرض ايضا كما لم يجب في سلسلة معدات الصور

قوله لا يقال الى آخره
اى في رد الحاجة
الى توسيع الدائرة
لحاصله لا مجال يمنع
اللزوم بهذا السند
اذ لا يقع الحركة
الكيفية حقيقة في
مجرد اصلا فنتفه
غير موجه فالتوسيع
اشتغال بما لا يعنى
و خلاصة جوابه
توجيه المنع بتعميم
الحركة الواقعة في
السند من الحركة
الحقيقية فالتوسيع
مهم (امام زاده محمد
اسعد)

لاى في الصور العلمية
بقريئة التسليم الذى
يليه (امام زاده محمد
اسعد)

عندهم وعلى هذا يكون مراده من الحركة ههنا علم من الحركة حقيقة او شبهة
ويل عليه انه قصد بهذا الكلام رد ما ذكره المص في المواقف حيث قال قد يكون
نصورات متعاقبة لامر مجرد كل سابق منها شرط للآخر الى ان ينتهي
الى ما هو شرط لحدوث العالم واعلم انه كما ان في هذا الكلام توسيعا للدائرة
كذلك فيما قبله لان الحركة الناطقة للبدنات هي الحركة الوضعية للافلاك
عندهم وقد اطلقها وجعلها شاملة لها واغبرها كأنه قال لا تنظم الا بحركة
سرمدية سواء كانت حركة وضعية او كيفية كما يجوزوها في حركة كرة الارض
في النور والظلمة او اينية مستديرة كما يجوزها بعض المتأخرين لكرة الارض ايضا
او اينية مستقيمة كما يجوزها من قال كرة الارض هاوية ابدا او كانت حركة كية
لكن الاخير بن باطلان عندهم بالادلة الدالة على تنهاى الابعاد (قوله فهو
دعوى من غير برهان) وما ذكره والبيانها من ان الممكنات على قسمين قسم يكفى
في وجوده امكانه الذاتي وهو الممكن القديم وقسم لا يكفيه ذلك بل يحتاج الى
امكان آخر سابق على وجوده متفاوت بالتقرب والبعده وهو المسمى عندهم بالامكان
الاستعدادى وحامل ذلك الامكان لا يكون نفس ذلك الممكن والالكان موجودا
قبل وجوده ولا امر منفصل عنه بالكلية والالكان كل منفصل حاملا لاستعداد
كل منفصل عنه دفعا للترجيح فاذا هو مادة التي تكون جزءا منه بهد وجوده ثم ان
تخصيص كل حادث من المعدات المتعاقبة بوقته يحتاج الى تخصص وهو تمام
استعداد مادته لصورته عند حدوثه وعدم تمامه قبله ولا بد لتلك الاستعدادات
المتعاقبة لمادته من ناظم لها منتظم الاجزاء في نفسها لا يحتاج الى ناظم آخر وما
هو الا الحركة السرمدية التي هي من حيث ذاتها - متمرة دائمة ومن حيث اجزائها
منجودة بتجديدها نصير مبدأ الحوادث في عالمنا هذا انتهى ألا فليس برهان
مفيد لليقين لانا لانسلم ان غير الحركة السرمدية لا يكون علة معدة لجواز ان
يكون نفس كل حادث علة معدة للحوادث الذي بعده كيف وهم حكموا بكون
صدور المaul الاول من المaulات القديمة عندهم شرطا لصدور المaul الثانى
مع تباينهما وعدم اشتراكها في مادة واحدة فاذا جاز اشتراط وجود المaul
التأخر بوجود المaul المتقدم في القدماء المتباينة المنفصلة فلم لا يجوز اشتراط
وجود المaul المتأخر بمجموع وجود التقدم وعدمه في الحوادث المتباينة
المنفصلة مجردات كانت او ماديات او مختلفات لا بد لتنى ذلك من برهان فان قالوا
انما كان وجود بعض المaulات شرطا لوجود الآخر لان لذات احدها مع ذات

الآخر نوع خصوصية وكال مناسبة تقتضي الاشتراط ولا توجد تلك المناسبة لذات شئ منهما مع غيرها فنقول فايكن سلسلة المعدات التي جوزها الشارح كذلك لا يقال وايضاً رد عليهم ان احتياج الحادث في وجوده الى تمام الاستعداد وفي اختصاصه بوقت معين او مكان معين او نحوهما الى مخصص واحتياج ذلك الاستعداد وتامه الى معد متحدد متسق للنظام كلها مبني على اصلهم الفاسد الذي هو كون الواجب بالذات موجبا في افعاله بحيث لا يصح له ايجاد شئ الا باستجماع الشروط وتام الاستعداد وليس كذلك بل هو فاعل مختار يوجد الاشياء بلا شرط واستعداد ويخصصها باوقاتها وامكنتها وسائر ما اراد بلا مخصص من المخصصات فلا حاجة الى الاعداد والاستعداد ولا الى الحركات والمواد لانا نقول نعم لكن كلام الشارح ههنا بارخاء العنان والمباشرة فانه في مقام الالزام والاسكات (قوله وكذا دعوى كون المعدات) الكلام ههنا كما سبق اذ يجوز ان يكون المعدات مهيئة لانفس الحوادث باشتراط وجود اللاحق بمجموع وجود السابق وعدمه الا يرى ان الاشرافية مع انكارهم الهيولى قائلون بالاعداد والاستعداد بقي ههنا كلام هو ان بعضهم اورد على الشارح بان تلك المعدات لا بد تقدم بعضها على بعض من زمان هو مقدار الحركة عندهم فلو صح ما ذكره من سلسلة المعدات لزوم قدم الزمان والحركة والجسم المتحرك والجواب كما ان هاتين الدعوتين من غير برهان كذلك دعوى كون الزمان مقدار الحركة من غير برهان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون تلك المعدات متحركة في احدى المقولات ويكون الزمان مقدار تلك الحركة من غير لزوم انقطاع اصلا بان تكون نهاية وجوده معد سابق وحركته بداية وجوده معد لاحق وحركته فحينئذ لا يلزم الا ازلية جنس الزمان لا شخصه وعن جوز قدم جنس المعد لا يتحا شئ عن تجوز قدم جنس الزمان اذ الغرض ههنا منع لزوم قدم شخص ما واما الجواب الذي ذكره بعضهم ههنا من انه يجوز ان يكون التقدم والتأخر بين تلك المعدات ذاتيا كما بين اجزاء الزمان لازمانيا فتوهم فاسد اذ لا قائل من الحكماء والمتكلمين يكون التقدم والتأخر بين الحوادث المتعاقبة ذاتيا لازمانيا بل الكل متفقون في كونها زمانيين اما الحكماء فلان كل تقدم لا يجتمع معه التقدم المتأخر فهو زمانى عندهم وكذا كل تأخر كذلك سواء كان بين الحوادث او بين اجزاء الزمان او بين عدم زمان وجوده واما المتكلمون فلانهم بعد ما اتفقوا مع الحكماء في كون التقدم والتأخر بين الحوادث زمانيين انما خالفوهم فيما كان بين

احزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده وجماعهما في آخر معنى عندهم
 بالذاتيين وكيف يقول المتكلمون بكون التقديم والتأخير بين تلك المراتب
 المتعاقبة ذاتيين لازمانيين والزمان عندهم اما متجدد معاوم بقدر به المتجدد
 المجهول كما ذهب اليه الاشاعرة واما امتداد منتزعا من ذلك المتجدد معاوم
 كما هو مذهب فبرهم وهو ما ينبغي من الشارح ولا شك في تحقق ذلك المتجدد
 والامتداد في سلسلة المراتب (قوله الاول باختبار الشق الاول الى آخره) هذا
 الجواب مبنى على ان ازالة الامكان لا يستلزم امكان الازلية بمعنى ان الامكان
 المقدر بعدم اقتضاء الذات شيئا من الوجود والعدم لازم لما هيته كل ممكن
 ثابت لها ازلا وابدالكن نبوته لها كذلك لا يستلزم امكان ان يكون ذلك الممكن
 موجودا في الازل قدما لجواز ان يكون ماهية كل ممكن آية عن القدم دون
 الحدوث ويكون الامكان الثابت له ازلا وابدالقياس الى الوجود الحاصل
 وعدم ذلك الوجود لا بالقياس الى الوجود في الازل وعدم ذلك الوجود لا بالقياس
 الى مطابق الوجود والعدم فعلى هذا قوله لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل
 محالا بمعنى منتهى بالذات لا متمتعاً بالغير بواسطة تعلق الارادة بخلافه كما يقوله
 المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كما يقوله الحكماء (قوله وانما تعلم
 الى آخره) رد للجواب المذكور اما بإبطال السند المذكور باستلزامه اجتماع
 التقيضين على تقدير الفرض المذكور او بإثبات اللزوم المنوع بانه بعد فرض
 تحقق الجميع في الازل لا مساع لذلك الاحتمال فيلزم القدم لا محالة لا يقال
 ان اراد ان امكان وجوده الازلي مما لا بد منه في وجوده الازلي فهو ظاهر الفساد
 وان اراد ان امكان وجوده الازلي مما لا بد منه في وجوده الازلي فهو ممكن لكن
 المجيب لم يجوز انتفاء هذا الامكان بل انما يجوز انتفاء امكان وجوده الازلي والجميع
 الذي فرض تحققه في الازل يشمل ما يجوز انتفاؤه فالحكم بلزوم خلاف المفروض
 خلاف الواقع لانا نقول انما اورد الشارح المحقق هذا الايراد لانه حل الوجود
 المأخوذ في دليلهم على الوجود الازلي بمعنى لا نحاول ان يكون جميع ما لا بد منه
 في وجوده الازلي حاصلا في الازل ولا يكون كما يدل عليه جوابه الذي باختبار
 الشق الثاني وانما حله عليه اذ لو حل على الوجود الازلي بطل قولهم بلزوم
 الازلية في الشق الاول بداهة ضرورة ان ازالة الممكن انما يلزم اذا كانت العلة لتامة
 المحققة في الازل علة وجوده الازلي لا علة وجوده الازلي وكذا اذا حل على
 مطابق الوجود الشامل للوجود الازلي والوجود الازلي لا يصح الحكم بذلك
 اللزوم لجواز ان يكون العلة لتامة المحققة في الازل علة وجوده الازلي من فرد به

لاعلة الفرد الآخر الذي هو الوجود الازلي وما قيل الحق ان يحمل الوجود
 في دليلهم على الوجود اللايزالي اذ على تقدير حمله على الوجود الازلي لم يصح
 قولهم وان كان الثاني فاذا حدث ممكن بلا حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن
 بدون تمام علته اذ لا يلزم من عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلي عدم
 تحقق العلة التامة للوجود اللايزالي ولذا حمله المجيب عليه ولا يرد ما اورده الشارح
 ففيه ان عدم صحة ما في الشق الاول على تقدير حمله على الوجود اللايزالي اظهر
 مع ان ما ذكره في وجه عدم الصحة هو عين ما ذكره الشارح في الجواب باختصار
 الشق الثاني والحق ان هذا المجيب حل الوجود في دليلهم على مطلق الوجود
 كما هو الظاهر حيث لم يقيده بقاء الازلي او اللايزالي ومعنى التردد حينئذ
 اما ان يكون العلة التامة لمطلق وجوده سواء الوجود الازلي او اللايزالي حاصلة
 في الازل او لا تكون العلة التامة لشيء من الوجودين حاصلة فيه بان يتعلق الارادة
 وقت حدوثه لافي الازل كما هو مذهب بعض المتكلمين فاجاب باننا نختار ان العلة
 التامة لمطلق وجوده حاصلة في الازل ولا يلزم ازليته وانما يلزم ذلك لو امكن
 وجوده الازلي وكانت العلة المحققة علة ذلك الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون
 وجوده الازلي محالا والعلة التامة المحققة علة الوجود اللايزالي فلا وجه ليراد
 الشارح عليه وبهذا ظهر فساد ما قيل ان الشارح حل الوجود في دليلهم
 على مطلق الوجود او على الوجود الازلي اذ لو حمله على المطلق لم يكن لا يراده
 على هذا المجيب وجه وكذا ما قيل اما ان يحمل الوجود على الازلي او اللايزالي
 لا على المطلق لانه متحقق في ضمن احدهما لان تحققه في ضمن احدهما لا يمنع
 ارادة المطلق والالم يصح ارادة المطلق في شيء من المواضع اذ كل مطلق
 متحقق في ضمن افراده كما لا يخفى (قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده)
 اي الازلي اورد عليه انه مناف لما سبق منه من تحقق العلة التامة البسيطة
 واجيب بان كون الامكان مما لا بد منه في الوجود لا يستلزم كونه معتبرا
 في العلة التامة لان العلة عندهم ما يحتاج اليه المعلوم في وجوده فنفس الاحتياج
 وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات خارجة عنها وان كانت
 مما لا بد منها بشهادة قولهم المعلوم ما امكن فاحتاج الى العلة فالوجه العلة
 فوجب فوجد لا يقال جعلوا الكل من جملة العلة التامة في دليلهم المذكور
 حيث قالوا في دليل الشق الاول لامتناع تخالف المعلوم عن علته التامة لانا نقول
 حصول جميع ما لا بد منه في الازل يستلزم حصول جميع الامور المعتبرة في العلة
 التامة بدون العكس ونحن نقول اذا تنفي الامكان انتفى يتعلق الارادة بالضرورة

ولا نتحقق العلة التامة قطعا فكون الامكان من جملة العلة التامة مما لا شبهة فيه
فالخلق ان ما قسم الى البسيطة والمركبة هو العلة الفاعلية التامة بناء على انهم
ادرجوا الشروط والآلات في العلة الفاعلية ولما كان الواجب تعالى عندهم
با نسبة الى الماول الاول علة فاعلية بسيطة بحيث لا يحتاج الى شرط وآلة آخر
اصلا لا بالنسبة الى باقى الماولات ولا سائر العلل الفاعلية المحتاجة الى الشروط
والآلات فسموا العلة التامة بمعنى العلة الفاعلية التامة الى بسيطة ومركبة (وقوله
الثانى باختبار الشق الثانى) اى باختبار الشق الاول من شق الشق الثانى ومنع
محدوره بان يقال نختار انه لم يكن العلة التامة لوجوده الازلى حاصلة في الازل
بناء على ان من جملة تلك العلة التامة تتعلق الارادة في الازل بوجوده الازلى
ولم تتعلق به في الازل ولانسلم انه على هذا اذا حدث بلا حدوث امر آخر يلزم
وجود الممكن بدون تمام علته وانما يلزم ذلك ولم تتعلق الارادة في الازل بوجوده
اللايزال ايضا هو ممنوع لجواز ان تتعلق بوجوده اللايزال بدون تمامها
بوجوده الازلى فقوله اذ من جملة تتعلق الى آخره مع قوله ولم تتعلق الى آخره
مفيد لصحة اختبار الشق الثانى وبمجرد قوله بل بوجوده الى آخره سند هذا المنع
الذى هو اصل الجواب ههنا والاكتفاء بذكر السند عن اصل المنع شايع
في مباحثهم لاسيما ان اختبار بعض الشقوق و دفع محدوره عادة شايعة ايضا
في هذه القرينة الواضحة حذف اصل المنع في كلامه ايجاز واف بالمقصود
وان غفل عنه القاصرون ففهم من اعترض عليه بان الواجب بعد اختبار
الشق الثانى ان يتعرض بدفع محدوره اما منع اللازم او بمنع استحالة اللازم ومنهم
من حل كلام الشارح ههنا دفعا لذلك الاعتراض على المعارضة في دعوى
الحكام بطلان الشق الثانى بان يقال هذا الشق ثابت في الواقع اذا كان جميع
ما لا بد منه في وجوده الازلى حاصلا في الازل لكان تتعلق الارادة بوجوده
الازلى حاصلا فيه اذ من جملة ذلك تتعلق لكنه لم يحصل فيه والام يخاف
عنه الوجود الازلى بل الحاصل فيه انما هو تتعلق الارادة بوجوده اللايزال
ولا يخفى ان هذه المعارضة ظهرة الفساد لظهور اشتغالها على المصادرة
لان تخلف الوجود الازلى اول البحث وكتب الشارح عال عن امثالها
خصوصا انه سيصرح بان الاجوبة التى ذكرها ههنا بما يتعلق بقاوب الازكية
(قوله من الاوقات الآتية الى آخره) الآتية بالنسبة الى الازل لكن بمعنى المتأخرة
عن الازل ذاتا لازمانا لما قدمنا ان تقدم عدم لزمان على وجوده وتأخره
عنه ذاتيان عند المتكلمين وان تأخر الموادث في تلك الاوقات عن الازل

زمانيا مع كون تقدم الازل عليها ايضا ذاتيا عندهم (قوله ولا يرد عليه الى
 آخره) حاصل اليراد ابطال سند المنع المذكور بان يقال لا يجوز ان يتعلق
 الارادة في الازل بوجوده اللايز الى لانه لو تعلقت في الازل فاما ان يكون متمما
 لعلة التامة او لا فعلى الاول يلزم قدم ذلك الحادث وهو اجتماع النقيضين
 وعلى الثاني يلزم احتياج الممكن في وجوده الحادث الى امر آخر وهو خلاف
 ما فرضتم من تحقق علة التامة في الازل لئلا يلزم وجود الممكن بدون تمام علة
 فعلى ذلك الفرض يلزم احتياجه وعدم احتياجه الى امر آخر وهو
 ايضا اجتماع النقيضين ولو قطعنا النظر عن لزوم خلاف ما فرضتم فنقل
 الكلام اليه والى امثاله فيلزم التسلسل في نفسه قطعاً وبهذا البيان اندفع الاوهام
 في لزوم خلاف المفروض وفي صحة الشق الاول في اليراد بعد ما شتمل السند
 على الوجود المقيد بقيد اللايز الى واقول حاصل المنع الذي ابطال سنده هو
 انه يجوز ان تحقق العلة التامة في الازل والمعاول فيما لا يزال فن يجوز في مقابلة
 اصل استدلالهم بجوز في مقابلة الاستدلال على بطلان سنده فلا استدلال
 المذكور من قبيل الاستدلال بعين المقدمة المتنوعة فالمناسب ان يقول في الشق
 الاول وعلى الاول يلزم تخلف المعاول عن علة التامة ثم يدفع ذلك بجوابه
 الآتي كما فصله (قوله لا نأقول القدرة تؤثر على وفق الارادة) اي تأثيرا
 موافقا لتعلق الارادة في الحدوث والقدم وسائر اوصاف الموجود المتأثر كما هو
 الظاهر من كلامه فيما بعد او موافقا في وصف معين كالحدوث والطول
 والقصر وغير ذلك وهذا في الحقيقة جواب باختبار شق تارة وباختبار شق
 آخر اخرى كما صرح به بان يقال ان اراد المورد بقوله اما ان يكون متمما لعلة
 وجوده ان يكون متمما لعلة وجوده الازلي فختار انه ليس بتمم لها ونختار
 ايضا ان الممكن يحتاج الى امر آخر سوى هذا التعلق ولا نسلم انه خلاف
 المفروض فان ذلك التعلق غير مندرج في المفروض بل المندرج فيه هو التعلق
 الازلي بوجوده الحادث ولا نسلم ايضا لزوم التسلسل فان التعلق الازلي
 المندرج كاف في وجوده الحادث وان اراد ان يكون متمما لعلة وجوده الحادث
 فختار انه بتمم لها ولا نسلم لزوم ازالة ذلك الحادث كيف والقدرة انما تؤثر
 على وفق الارادة ولما تعلقت الارادة ههنا بوجوده الحادث فلا تؤثر القدرة
 فيد الابوصف الحدوث وانت تعلم ان لزوم الازلية في كلام المورد مدلل بلزوم
 التخلف الممتنع ومنع المدلل راجع الى دليله فهذا الجواب منه اما مبنى
 على تجوز تخلف المعاول عن علة التامة بناء على ان التأثير الحادث وقت

الى آخره اعلم ان الدليل

المذكور للحكمة فرز
في كتب اقوم بلفظ
الاجساد بل الوجود
الذي اخذه الشارع
وبناء على هذا الجواب
عن استدلالهم المذكور
المحقق الطوسي بان
يقال فنحن ان جميع
مالا بد منه للباري تعالى
في ايجاد العالم حاصل
في الازل من غير ان
يتوقف الوجود على
امر حادث قولهم
فحينئذ لو لم يكن العالم
ازليا لزم لرجحان بلا
مرجع ممنوع لانه
لا وقت محقق قبل العالم
حتى يطالب لحدونه
في وقت مرجع بل الزمان
هناك وهمي محض
لا وجود له الا مع اول
العالم ولا تمايز بين
اجزائه الوهية الا
بجرد التوهم كالمكان
خارج العالم فكما
انه لا يقل لم كان العالم
في مكانه الذي وقع
فيه كذلك لا يقل لم
لم يوجد العالم قبل
الوقت الذي حدث
فيه انتهى ؟

حدوث الماويل كما مكانه واحتياجه وسائر الاعتبارات اللازمة خارجة عنه
عن العلة التامة المنقصة الى البسطة والمركبة وامام بني على نحو ان تكون العلة
التامة قسمين قسم يتبع تاخر الماويل عنه زمانا وقسم يجب تاخره عنه زمانا
كما ههنا بناء على ان العلة التامة ههنا لما اشتملت على تعاقب الارادة بوجوده
الحادث فلو وجد الماويل في الازل لزم تخلف المراد عن الارادة وهو في حقه
تعالى محال مستلزم للجهل المتنافي لسان الالوهية فكل هذه العلة التامة تقتضي كون
الماويل متأخرا عنها زمانا بل انما يلزم تخلف الماويل عنها اذا وجد الماويل
في الازل . . . وورد على الاول ان نفس التأثير سواء كان داخلا في العلة التامة
او خارجا عنها لا يجوز ان يتأخر عنها زمانا لانه لو تأخر عنها فاذا حدث فاما
ان يحدث بسبب حدوث امر آخر خارج عن العلة التامة فلان تكون العلة التامة
علة تامة او بلا حدوث امر فيلزم الترجيح بلا مرجع بمخصه بوقت حدوثه
و اذا تفق جميع الحكماء والتكلمين على امتناع انفكاك التأثير عن العلة التامة
فهو اما من جهة العلة التامة او لازمهها المتأخر كالماويل وايضا تأثير القدرة
عند الاشعة ومنهم المصنف انما هو بانضمام تعاقب الارادة اليها حيث تفوا
صفة التكوين بخلاف الاصحاب المانز بديعة وحينئذ لا يجوز تاخر التأثير عندهم
عن تعاقب الارادة وورد على الثاني انه اما ان يحصل التأثير في الازل فيلزم القدم قطعا
بناء على ان التأثير والتأثر متضايقان يتمتع وجود احدهما بدون الآخر ولا يحصل
في الازل فلا تكون العلة التامة لوجود الحادث حاصلة في الازل لانتفاء لازمه
الذي هو التأثير ولذا ذهب المحققون من الاشاعرة الى ان للارادة تعاقبا ازلي
ولا يزالي عند حدوث الحادث وهذا القسم الثاني هو الموجب لتأثير القدرة عندهم
وهو التمام لعل وجود الحادث ومخصص التعاقب الحادث بوقته هو التعاقب الازلي
لامتناع المخالفة بين تعاقبين مع ان الفاعل المختار يجوز تخصيص ارادته بوقت
معين من غير مخصص كما يجوز فيما بعد في التعاقب الازلي ولذا قيد الفاعل بالمختار
ونحو ذلك في التعاقب الازلي دون التعاقب الحادث تحكم ظهر فالحق في الجواب
عن استدلالهم ان يختار الشق الثاني من الشق الثاني ويدفع لزوم التسلسل
باستثناء الفاعل المختار في تعاقب ارادته مطلقا تعاقبا ازليا او حائثا عن المخصص
او بكون التعاقب الازلي المستثنى عن المخصص مخصصا للتعاقب الحادث وحينئذ
لا يلزم محذور اصلا وهذا الجواب هو الذي يتماق بقاوب الاذكياء لا ما ذكره ولذا
اختاره المصنف في المواقف ولم ياتفت الى مثل ما ذكره (قوله فان قيل لا بد من

٣ وَلَا يَخْفَى أَنَّ هَذَا الْجَوَابَ مِنْ ذَلِكَ الْمُحَقِّقِ مَبْنًى عَلَى ٥٢ هـ أَنَّهُ حَلَّ الْإِبْجَادِ الْمَأْخُودِ

فِي دَلِيلِهِمْ عَلَى مَطْلَقِ
الْإِبْجَادِ أَزَلِيًا كَانَ
أَوْ حَادِثًا ثُمَّ اخْتَارَ
الشَّقَّ الْأَوَّلَ مِنْ
تَرْبِيدِهِمْ وَمَنْعَ لُزُومِ
الْقَدَمِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ إِذَا
تَأَخَّرَ التَّأْثِيرُ الَّذِي
يَحْصُلُ بِانْضِمَامِ تَعْلُقِ
الْإِرَادَةِ إِلَى الْقُدْرَةِ
عَمَّا فِي الْأَزْلِ انْتَفَى الْقَدَمُ
وَلَمْ يَلْزَمْ أَنْ لَا تَكُونَ
السَّبَبُ التَّامَّةُ الْأَزَلِيَّةُ
لِلتَّأْثِيرِ عِلَّةً تَامَّةً إِذْ قَدْ
يَحْصُلُ التَّأْثِيرُ الْمُتَأَخِّرُ
بِدُونَ حَدُوثِ أَمْرٍ
آخَرَ فَلَمْ يَلْزَمْهُ قَدَمُ
التَّأْثِيرِ لَكِنْ لَزِمَهُ تَأَخُّرُ
الْمَعْلُولِ عَنْ عِلَّتِهِ التَّامَّةِ
زَمَانًا فَيَلْزَمُ الرَّجْحَانُ
مِنْ غَيْرِ مَرْجَحٍ
وَالشَّارِحُ لَمَّا اخْتَارَ
الْوُجُودَ بَدَلَ الْإِبْجَادِ
وَجَعَلَ التَّعْلُقَ الْأَزَلِيَّ
مِنْ جِهَةٍ مَا حَصَلَ
فِي الْأَزْلِ لَزِمَهُ هَهُنَا
قَدَمُ التَّأْثِيرِ الْحَاصِلِ
بِانْضِمَامِهِ تَعْلُقَ الْإِرَادَةِ
إِلَى الْقُدْرَةِ أَوْ تَأَخُّرُ
الْمَعْلُولِ عَنْ عِلَّتِهِ التَّامَّةِ
أَيْضًا لِإِقْبَالِ كَلَامِهِ
مَبْنًى عَلَى أَنَّ لِلْإِرَادَةِ
تَعْلُقَيْنِ لَا نَأْتِي بِقَوْلٍ فَعَلِيٍّ

اخْتِيَارَ إِلَى آخِرِهِ) لَمَّا لَمْ يَكُنْ فِي ظَاهِرِ الْجَوَابِ الْمَذْكُورِ اخْتِيَارَ الشَّقِّ الْمَعِينِ أَوْ رَدِّ
عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لَا يَدْفَعُ فِي صِحَّةِ الْجَوَابِ عِنْدَ الْمُنَظِّرِينَ مِنْ اخْتِيَارِ الشَّقِّ الْمَعِينِ لِأَنَّهُ مَنْعُ
مَقْدَمَةٍ غَيْرِ مَعِينَةٍ خَارِجٍ عَنْ قَانُونِ التَّوْجِيهِ وَحَاصِلُهُ اثْبَاتُ جَمِيعِ مَقْدَمَاتِ دَلِيلِهِ
مِنْ حَيْثُ الْمُنَظَرَةُ بِإِبْطَالِ تَوْجِيهِ الْمَنْعِ الْمُتَوَجَّهِ بِأَنَّهُ يُقَالُ هَذَا الْجَوَابُ مَنْعُ مَقْدَمَةٍ
غَيْرِ مَعِينَةٍ وَهُوَ خَارِجٌ عَنْ قَانُونِ التَّوْجِيهِ فَلَا يَقْدَحُ فِي شَيْءٍ مِنْ مَقْدَمَاتِ دَلِيلِنَا
وَحَاصِلُ الْجَوَابِ أَنَّ الْإِبْهَامَ الْوَاقِعَ فِي جَوَابِنَا الْإِبْهَامَ الْوَاقِعَ فِي دَلِيلِكُمْ حَيْثُ
لَمْ تَقِيدُوا الْوُجُودَ بِكَوْنِهِ أَزَلِيًا أَوْ لَا يَزَلِيًا فَلَا نَسْلَمُ أَنَّهُ مَنْعُ مَقْدَمَةٍ غَيْرِ مَعِينَةٍ بَلْ هُوَ
مَنْعُ مَقْدَمَةٍ مَعِينَةٍ عَلَى تَقْدِيرٍ وَمَنْعُ مَعِينَةٍ أُخْرَى عَلَى تَقْدِيرٍ آخَرَ كَمَا فَصَّلْنَا (قَوْلُهُ
وَلَا يَلْزَمُ أَزَلِيَّتُهُ الْخ) شُرُوعٌ فِي دَفْعِ مُحْذُورِ الْإِبْهَامِ بِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ أَزَلِيَّةُ الْحَادِثِ
عَلَى تَقْدِيرِ اخْتِيَارِ الشَّقِّ الْأَوَّلِ الَّذِي هُوَ كَوْنُهُ مَقْتَضًا وَلا حَتِيَا جِهَةً إِلَى أَمْرٍ آخَرَ
سِوَى هَذَا التَّعْلُقِ عَلَى تَقْدِيرِ اخْتِيَارِ الشَّقِّ الثَّانِي حَتَّى يَلْزَمَ خِلَافُ الْمَفْرُوضِ
أَوْ التَّسْلُسِ وَوُجُودُ الْمُمْكِنِ بِدُونِ تَمَامِ عِلَّتِهِ فَتَقِفُ لُزُومُ اخْتِيَارِهِ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ
مُسْتَلْزِمٌ لِنَفْسِ لُزُومِ خِلَافِ الْمَفْرُوضِ وَلُزُومِ التَّسْلُسِ مَعًا وَمَا يُقَالُ فِي جَوَابِهِ عَلَى
تَقْدِيرِ اخْتِيَارِ الشَّقِّ الْأَوَّلِ رَاجِعٌ إِلَى الْجَوَابِ الْأَوَّلِ الْمَرْدُودِ عَنْهُ فَمَدْفُوعٌ
بِوَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ أَنَّ الشَّارِحَ حَلَّ الْوُجُودَ فِي دَلِيلِهِمْ عَلَى الْوُجُودِ الْأَزَلِيِّ وَحِينَئِذٍ
لَا يَصِحُّ اخْتِيَارُ الشَّقِّ الْأَوَّلِ بِوَجْهِهِ وَلِذَا اخْتَارَ الشَّقَّ الثَّانِي هَهُنَا وَالثَّانِي أَنَّ الشَّارِحَ
لَمْ يَلْزَمْ كَوْنَ وَجُودِ الْمُمْكِنِ مُحَالًا فِي الْأَزْلِ كَمَا أَشْرَفْنَا إِلَيْهِ فِي قَوْلِهِ الْقُدْرَةُ تَوْثُرُ عَلَى
وَفَقِ الْإِرَادَةُ وَاشْتَرَبَ بَعْدَ (قَوْلِهِ سَوَاءٌ كَانَ مَقَارِنَا لَوْجُودِهِ الْخ) الظَّاهِرَ أَنَّ مَرَادَهُ
سَوَاءٌ كَانَ الْمَعْلُولُ مَقَارِنَا لَوْجُودِ الْفَاعِلِ الْمُخْتَارِ بِأَنَّهُ يَكُونُ قَدِيمًا أَيْضًا أَوْ مُتَأَخِّرًا
عَنْهُ زَمَانًا بِأَنَّهُ يَكُونُ الْفَاعِلُ قَدِيمًا وَالْمَعْلُولُ حَادِثًا وَفِيهِ أَنَّ الْقَدِيمَ لَا يَسْتَنْدُ إِلَى
الْفَاعِلِ الْمُخْتَارِ بِاتِّفَاقِ جِهَتَيْ الْحُكْمَاءِ وَالتَّكَلِّمِينَ حَتَّى قَالُوا أَنَّ مَنَاشَأَ الْخِلَافِ
بَيْنَ الْحُكْمَاءِ وَالتَّكَلِّمِينَ فِي قَدَمِ الْعَالَمِ وَحَدُوثِهِ هُوَ الْخِلَافُ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ فِي إِبْجَادِ
الْفَاعِلِ وَاخْتِيَارِهِ حَتَّى أَوْ قَالَ الْحُكْمَاءُ بِالْإِبْهَامِ لَمَّا وَسَّعَهُمُ الْقَوْلُ بِانْقِدَامِهِ وَلَوْ قَالَ
التَّكَلِّمُونَ بِالْإِبْهَامِ لَمَّا وَسَّعَهُمُ الْقَوْلُ بِالْحَدُوثِ كَمَا فِي الْمَوَاقِفِ وَشَرَحَهُ وَعَلَى هَذَا
يَمْتَنِعُ وَجُودُ الْمُمْكِنِ فِي الْأَزْلِ عِنْدَ التَّكَلِّمِينَ كَمَا قَالَهُ الْمَجِيبُ الْأَوَّلُ نَعَمْ جُوزَ الْأَمْدَى
مِنَ التَّكَلِّمِينَ اسْتِنَادَ الْقَدِيمِ إِلَى الْفَاعِلِ الْمُخْتَارِ لَكِنَّهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ وَمِنْهُمْ
الشَّارِحُ وَلَا مَخْلَصَ إِلَّا بِأَنَّهُ يُقَالُ بَنَى الْكَلَامَ هَهُنَا عَلَى مَذْهَبِ الْآمِدِيِّ لِتَوْسِيعِ
دَائِرَةِ الْجَوَابِ وَالتَّنْبِيهِ عَلَى صِحَّةِ هَذَا الْجَوَابِ وَأَنَّ لَمْ يَكُنْ وَجُودُ الْمُمْكِنِ فِي الْأَزْلِ مُحَالًا
كَأَنَّهُ مَذْهَبُ الْإِبْهَامِ الْأَوَّلِ وَبِمَكْنِ أَنْ يَحْمِلَ كَلَامُهُ عَلَى مَعْنَى سَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ الْمَعْلُولُ

يَهَذَا لَمْ يَكُنْ التَّعْلُقُ الْأَزَلِيُّ بِوُجُودِهِ الْحَادِثِ مَقْتَضًا لِعِلَّةِ وَجُودِهِ الْحَادِثِ فَالْحَقُّ مَا ذَكَرْنَا شَيْدَ (مَقَارِنَا)

مقارنا لوجود ذلك التعاق كما جوزه طائفة من المتكلمين من ان تعاقب الارادة
بالحوادث وقت حدوثها في الازل او متأخر عنه كما اذا كان التعاقب اوليا والماء اول
فيما لا يزال لكن على هذا ليس لهذا التعميم فائدة يستند بها في المقام بخلاف
المعنى الاول واعلم ان اطلاق الما قبل على الوجود الممكن انما هو بالنسبة الى مجموع
الافعال وتعاقب ارادته فان هذا المجموع علة تمام وجوده لا بالنسبة الى افعاله فقط
حتى يلزم ما احتراز عنه المتكلمون من اطلاق العلة على الواجب المختار (قوله
وقد يقال ان الازل فوق الخ) قد يقال انه ترقى من المنع الى الاستدلال .. رضة
لدليل الحكماء بان يقال الازل منحصر في الواجب تعالى وصفاته لان غير
الواجب زماني بوصف بكونه في زمان ولا شيء من زمانى يزل بوصف بكونه
في الازل فلا شيء من غير الواجب يزل اما اصغرى فلان غير الواجب بكونه
متغيرا ذاتا وصفة غير متعل عن زمان بل داخل تحت تصاريفه بحيث يصرفه
من حال الى حال وكل ما هو كذلك زماني واما لكبرى فلا الازل فوق زمان
ومعنى كون الشيء زائلا ان يكون سابقا على الزمن ولزم نيت فلا شيء من الارادى
بزماني وبمعكس الى قولنا لا شيء من الزمان يزل فيكون غير الواجب حاصلا كل
في وقته على حسب ما تعلقت به الارادة لازلية بخلاف الواجب المتعل
عن تصاريف الزمان ذاتا وصفة ولا يخفى ما في هذا لتوجيه اما ولا فلا حصم
لا يسل كونه العقول زمانية ولا كون الفلك المتغير الزماني من جهة حركته حاشا
ولا كون الازل فوق زمان القديم عندهم ولا كون معنى الازلية ان يكون سابقا
على الزمان القديم عندهم بل معناها عدم الاولية زمانا سواء كان سابقا على زمان
كما اذا كان الزمان حادثا اولم يكن كما اذا كان قديما بل جميع ذلك اول البحث فيكون
معارضة مشتبهة على المصادرة وكمب الشارح على عن التعرض بتعل امثله وامثاليها
فلانه لو كان معارضة لجملة من جملة الاجزاة المدودة لينتظم في مقام الجواب المنوع
الثلة المنع والنقض والمعارضة وكذا ما قيل جواب باختبار الشق الاول ومنع لزوم
القدم لانه انما يصح اوجع الشارح الوجود في دليلهم على مطابق الوجود كالجيب
الاول وقد حله على الوجود الازل بل الوجه انه جواب باختبار الشق الثاني اما اختبار
الشق الاول منه ومنع لزوم وجود الممكن بدون تمام علة مستند بمجاوز ان يكون
تعاقب الارادة في الازل كافيا في وجوده الحوادث في وقت معين وهو المتبادر من صيغة
المنفى في قوله تعلقت به الارادة لازلية وفي قوله وقد تعلقت الارادة وحيد يكون
كجوابه السابق المختار عنده واما باختبار الشق الثاني منه ومنع لزوم لتعل مستندا
بمجرد ان يكون تعاقب الارادة في الازل كافيا في وجوده الحوادث من غير احتياجه الى

وايضالو كان جوابا
باعتبار اشق الاول
لذكره في ذيل الجواب
الاول اذ لا وجه لتأخير
لى هنا فليتأمل منه

امر آخر على ان يكون صيغة المضى لتقدم التعلق الحادث على الوجود الحادث بالذات لا بالزمان وانما ذكر هذا الجواب بعد جوابه المختار لوجوه (الاول ان فيه نوع فائدة هي التعرض بنفس الزمان و بكيفية تقدم الواجب تعالى عليه لينقطع جميع عروق الشبهات كما ستعرف بخلاف جوابه (الثاني فيه نوع قصور وهو كونه ساكتا عن الجواب المفصل الذي ذكره الشارح عن الابرار المذكور بقوله ولا يرد عليه الخ فان ذلك الابرار متوجه على هذا الجواب ايضا (الثالث لا يشرع في الجواب باختيار الشق الثاني من الشق الثاني لما عرفت من احتمال له ايضا ولاجل هذا الاحتمال والقصور اورد عليه السؤال المردد بقوله فان قيل لا شبهة الخ ثم اشار الى جوابه باختيار كل من شق الشق الثاني في دليلهم لا يقال على تقدير حله على المنع لفائدة في التعرض بكون غير الواجب زمانيا بخلاف الحمل على المعارضة كما عرفت لانا نقول فأنته ان غير الواجب على تقدير اختيار الشق الثاني اى على تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلى لا يكون ازليا بل زمانيا احداثا فيه ولا نسلم انه يلزم وجود الممكن بلاعلة او يلزم التسلسل لجواز ان يكون التعلق الازلى او الاليزالى كافيا في وجوده في وقته فقوله ان الازل فوق الزمانى ومعنى كون الشئ ازليا الخ بمعنى انها كذلك على تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلى حاصلا فيه لا مطلقا فاندفع ما قدمنا مما فيهما هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله قالوا واجب تعالى لما كان متعاليا الخ) قد عرفت ان المراد من تعالى والتزاهى عدم تغيره فيه لاذنا بان يحدث ذاته فيه ولاصفة بان يحدث صفة من صفاته الحقيقية فيه ولا يلزم منه عدم مقارنته لزمان الحادث ولا عدم كون تعلق الارادة والتكوين زمانيا عند القائلين بمحدث التعلق فلا يرد صحة قولنا انه تعالى موجود وعالم في كل زمان بناء على ان حرف الجر يتعلق بمطلق المصدر لا بالمصدر الحادث فقط ولا صحة قولنا انه تعالى خلق الطوفان في وقته لا قبله عند القائلين بمحدث التعلق (قوله فلا شئ غيره) قد عرفت ان هذا التفريع بواسطة الكلام المحذوف بقربنة المذكور والمراد بالشئ الموجود عند المتكلمين فلا يرد الاعدام الازلية وبالغير ماهو المصطلح عند الاشاعرة لا لاغوى فلا يرد صفات الواجب التي هي ليست عين الذات ولا غيره (قوله والزمان من جملة الممكنات الى آخره) اشارة الى سؤال بابطال السند المذكور نشأ من قوله لا يوصف بكونه في الزمان وهو ان زمان الذى من جملة الممكنات لا يوصف ايضا بكونه في الزمان والالكل للزمان زمان ونقل الكلام اليه حتى لا يلزم تسلسل الازمنة التي بعضها ظرف للبعض الآخر

وإذا كان اتصاف الزمان بكونه في الزمان محلا مستلزما للتساوي فلا يجوز
 ان تتعاقب الارادة بوجوده الحادث في وقته المستلزم لذلك المحل فان الارادة
 انما تتعاقب بالمكان لا بالمحال وقوله وقد تعاقب الارادة الازلية الى آخره جواب عنه
 بان ما ذكرنا من قبل مخصوص بحدوث الزمانيات واما حدوث نفس الزمان
 فيجوز ان يكون تتعاقب الارادة به بوصف التناهي لا بوصف كونه في الزمان
 هذا ذاهل اصل الجواب على المنع كما ذكرنا واما الوجهل على المعارضة قال وال
 معارضة على المعارضة بآيات ازلية الزمان بان يقال الزمان الذي من جملة
 الممكنات لا يجوز ان تتعاقب الارادة بوجوده في وقته وكل حادث يجوز ان تتعاقب
 الارادة بوجوده في وقته ينتج من الشكل الثاني ان لزمان ليس بحادث بل قديم
 والجواب المذكور حينئذ بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون تتعاقب الارادة
 ببعض الحوادث مخصصا له بوصف التناهي لا بوقته وعلى التقديرين فهذا
 الجواب من القائل انما يصح اذا كان تناهي الزمان ممكن تتعاقب به الارادة
 الازلية واما اذا كان متناهيان يكون الزمان قديما مستندا الى الفاعل الموجب
 القديم واو بواسطة الجسم المتحرك كما هو مذهب الحكماء فلا ولذا بادر الخصم
 السائل الى اثبات ان لزمان قديم لا يقبل التناهي لانه متى فرض متناهيها
 يوجد الزمان قبله فلا يكون متناهيها فوجود التناهي يستلزم عدمه فلا يكون
 ممكن تتعاقب به الارادة وانما قلنا انه متى فرض متناهيها يوجد لزمان الى آخره لانه
 متى فرض متناهيها كان الواجب تعالى متقدما عليه بالزمان ومتى كان كذلك
 يلزم ان يوجد قبله زمان فالجواب عنه بقوله و ليس الواجب تعالى الى آخره
 واعلم ان الزمان كان عبارة عن نفس المتجدد المدام كما هو ظاهر كلام
 الاشاعرة فكون لزمان من جملة الممكنات ظاهر لكنه غير مقبول عند المحققين
 وان كان عبارة عن الامتداد الموهوم المنتزع من المتجدد كما هو المتفق
 في مذهب المتكلمين فكون الزمان من جملة الممكنات محل نظر بل هو موهوم
 محض ممدوم في الخارج الا ان يحمل على معنى كون منشأ انتزاعه من جملتها
 لكن على هذا لا وجه لقوله وقد تتعاقب الارادة الازلية بوجوده المتناهي والحق
 في الجواب ان الزمان وان كان موهوما منتزعا وغير موجود في الخارج لكنه
 موجود في نفس الامر والمراد من الممكنات ههنا اعم من الموجودات
 الخارجية ومن الموجودات النفس الامرية لتابعة لوجوده لم يشهد
 ان العالم الذي حكمنا بمحدوده مركب من الجواهر والاعراض وقد انكر
 المتكلمون وجود كثير من الاعراض نسبة لزمان الموجود في نفس

الامر لما كان مترعاً من التجدد المتغير كان وجوده في نفس الامر تابعاً لوجود
 العالم في الخارج كسائر الاعراض النسبية فلذا حكموا بكون الزمان موجوداً
 عند وجود العالم لاقبله مع اتفاقهم على انه موهوم معدوم في الخارج (قوله
 فان قيل لاشبهة الى آخره) ابطال لسند هذا القائل من جواز ان يكون تعلق
 الارادة بوجوده الحادث كافي في وجوده واختصاصه بوقته وانما تعرض
 بذات الارادة مع ان القائل صرح بتعلقها بناء على جواز ان يحمل كلام
 هذا القائل على جعل ذات الارادة من جملة ما حصل في الازل وتعلقها
 حالاً كما هو احد الاجوبة المشهورة ههنا كما نقله صاحب التهافت حيث
 قال واجيب عنه بوجوده احدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد
 الاكثر وهو انا لانسلم ان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري تعالى للعالم ان كان
 حاصلًا في الازل كان اليجاد حاصلًا فيه قولهم اذا كان جميع ما لا بد منه في
 اليجاد حاصلًا في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من عدم
 حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من
 جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل
 من غير احتياج الى مخصص ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة
 ما لا بد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح
 من خارج واستحالته ممنوعة واعتراض عليه بانه لا شك ان نفس الارادة غير
 كافية في حصول المراد الى آخر ما ذكره الشارح (قوله وعلى الاول نقل الكلام
 الى سبب هذا التعلق الحادث) سواء كان ذلك السبب تعلق ارادة بذلك
 التعلق او شيئاً آخر ونحن نقول اما اولاً فلا نه لاسبب لحدوث هذا التعلق
 لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذي بالنسبة الى ذاته يتساوى تعلق
 ارادته بوجود العالم وتعلقها بعدمه فعند احداث التعلق الاول بلا سبب
 يرجحه على التعلق الثاني فغاية ملزم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين
 على الآخر ولا محذور فيه نعم لو كان الفاعل موجباً كما زعمه الحكماء لاحتاج
 كل تعلق حادث الى سبب لكن ايجاد الفاعل باطل عند المتكلمين ولا مثال
 هذا المقام ابطالوه ولا نسلم ان كل حادث مسبوق بتعلق الارادة فان المسبوقية
 فيما عدا تعلق الارادة الا يرى ان ارادتنا تعلق بالشيء من غير ان تعلق بذلك
 التعلق وما ذكره الشريف المحقق في بحث الممكن من المواقف من ان الترجيح
 من غير مرجح يستلزم الرجحان من غير مرجح حيث قال ان المختار وان
 رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية

لا ارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجد ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون
 الاخرى فان اسندت جميع هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم
 تسلسل الارادة وان لم يسند الى شئ فقد ترجع احد المتساويين على الآخر
 بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعاقبها بسبب الارادات قلنا
 فحينئذ يلزم التسلسل في التعاقبات انتهى فمدفوع بان توجه السؤال المذكور
 في حدوث التعاقب بجانب معين انما يلزم بعد تسليم وجوب السبب وهو اول
 البحث فحينئذ لو اوردنا ما ان يحدث التعاقب بسبب فليزم التسلسل او بلا سبب
 فليزم الرجحان قلنا نختار انه بلا سبب ولا نسلم لزوم الرجحان وانما يلزم ذلك
 لو لم يكن الفاعل مختارا في تعاقب ارادته بجانب معين فعاية اللازم هو الترجيح
 لا الرجحان وكيف يسلم المتكلمون ان احداث الواجب شيئا يحتاج الى
 سبب مع قواهم ان جميع الممكنات مستند اليه تعالى ابتداء بوجدهم بلا شرط
 شئ آخر واما ثانيا فلو سلمنا ان حدوث هذا التعاقب يحتاج الى سبب فلانهم زعم
 التسلسل حينئذ لجواز ان للارادة تعاقبا ازلي وحادث يجب اتبعه لازلي
 فيكون الازلي مرجحا للتعاقب الحادث في وقت حدوث الممكن وينقطع التسلسل
 ولا نقول ان التعاقب الازلي يتم لعللة التعاقب الحادث حتى يلزم ازالة ذلك
 التعاقب الحادث بل نقول انما احداث الفاعل ذلك التعاقب في ذلك الوقت
 لان الارادة تعاقبت في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت فلا يحدث هذا التعاقب
 الا في ذلك الوقت (قوله فقد اجيب عنه تارة الى آخره) يعني فقد اجيب عنه
 تارة باختيار ان التعاقب قديم ومنع لزوم القدم كما ذكرناه وقد اجيب عنه تارة
 باختيار ان التعاقب حادث ومنع لزوم التسلسل مستندا بان التعاقب امر عديم
 مستغن عن المخصص و يمنع استحالة التسلسل اللازم وحينئذ في كلامه اشارة
 الى ان ما اسلفه من الجواب المرضى بما ذكره المتكلمون فانه قريب من جواب
 المحقق الطوسي حيث قال نختار ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في ايجاد
 العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف الوجود على امر حادث قواهم
 فحينئذ لو لم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح ممنوع لانه لا وقت محققا
 قبل العالم حتى يطالب لحدوثه وقت مرجح بل الزمان هنالك وهمي محض
 لا وجود له الا مع اول العالم ولانما يميز بين اجزائه الوهية لا بمجرد التوهم
 كما يمكن خارج العالم فكما انه لا يقل ان كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك
 لا يقال ان لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه انتهى ويتوجه عليه

ما قدمنا من ان الابدحاد الذي هو التأثير اللازم للعلة التامة اذا تأخر زمانا فقد
انفك عن العلة التامة فلا تحقق العلة التامة في الازل وفيه ايضا اشارة الى
التعريض بالمجيب بان الواجب عليه ان يجب بما قدمنا لابهذا الجواب القاسد
(قوله فلا يحتاج الى مخصص) هذا سند المنع القائل باننا لانسلم لزوم التسلسل
حينئذ كيف والتعلق المذكور لا يحتاج الى سبب آخر وقوله ان التعلق امر عديم
تنوير السند والشارح ابطال ذلك السند وحكم بان بطلانه يديه لا يحتاج الى
دليل ويجه على المانع ان عدم احتياج التعلق الى سبب آخر ليس لكونه امرا
عدميا بل لكونه صادرا من الفاعل المختار ويجه على الشارح ان احتياج كل صفة
الى سبب انما يتم اذا كان محدث تلك الصفة فاعلا موجبا ودعوى البدهة
غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بوجود ممكن معين في وقت معين ان احتياج
الى مرجع فيحتاج اليه في التعلق الازلي ويلزم التسلسل فيه وحينئذ يبطل
جوابه الاول المختار عنده وان لم ينجح اليه فلا يحتاج اليه التعلق الحادث والفرق
بين التعقلين تحكيم ظاهرا (قوله لانه اراد) ظرف مستقر خبر يكون وقوله
واراد ارادة عطف على اسمه وقوله لانه اراد ارادة الى آخره عطف على خبر
وقوله من جانب المبدأ الاولى فيه من جانب الازل الا انه اشار به الى منشأ توهم
الانحصار بين الحاصرين (قوله وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة الى
آخره) اذ بعد حصول الارادة المرادة تزول ارادة حصولها لاستحالة تحصيل
الحاصل فيتعاقب التعلقات وفيه انه يجوز ان تتعلق الارادة قبل حصول التعلق
بمحصوله وبعد حصوله ببقائه فالوجه ان مراده يجوز ان يكون تلك التعلقات
متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين في هذا الجواب وحينئذ يكون الحال كما يقول
الفلاسفة من جواز تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على الهبولى العنصرية
ثم ان هذا الكلام من المجيب صريح في ان جوابه لزمى لا تحقيقى فلا يرد عليه
ابطاله بجريان برهان التطبيق كما لم يرد على الشارح فيما سبق وفيما بعد (قوله مع
قطع النظر عن جريان برهان) الى آخره يعنى ان هذا التسلسل وان كان تسلسلا
في الامور الاعتبارية لكن آحادها موجودة في نفس الامر من غير فرض فارض
كل من آحادها ممتاز عن الآخر في الواقع والبرهان المذكور يجري في كل سلسلة
متميزة الآحاد داخلية تحت الوجود النفس الامرى وان لم يكن من اعيان
الموجودات وقولهم يجوز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس في مثل تلك
السلسلة بل في سلسلة التي آحادها تحدث بالانتراع كالملازمة بين طالع الشمس

و وجود النهر اذ قد او رد على الملازمة بان لا ملازمة بين السببين اصلا
لان تلك الملازمة ان كانت لازمة للمزوم كان بينهما وبين المزموم ملازمة
اخرى و نقل الكلام اليها فيلزم التسلسل و ان لم تكن لازمة جاز انفكاكها
عن المزموم و حينئذ يجوز ان ينفك اللازم عن المزموم فيلزم ان لا يكون المزموم
ملزوما و اللازم لازما و اجيب باختيار الشق الاول و منع استحالة التسلسل الملازمة
على انه تسلسل في الامور الاعتبارية اى الحاصلة بالاعتبار و الانتزاع فان كل
ملازمة منها انما تحدث في الذهن بتوجه الذهن الى الجانبين فتى ينقطع
التوجه تنقطع آحاد السلسلة فالتسلسل اللازم فيها بمعنى لا يقف عند حد
وهو جاز عند الكل لا بمعنى اية جملة اخذت من آحادها ان وجوده في نفس
الامر كان الباقي ازيد من المأخوذ وهو اللازم ههنا كيف وقد توقف وجود
العالم على انقضاء جميعها و ذلك محال بحريان البرهان ونحن نقول هذا الجواب
باطل مستلزم للتقيض ايضا اذ على تقدير تعاقب العلاقات يكون كل تعلق
حادثا زمانيا فعلى تقدير حدوث غير الواجب يلزم قدم البعض الذى هو لزمان
الا ان يقال غاية اللازم قدم نوع لزمان المستلزم لقدم شخص الارادة القديمة
و لا محذور فيه اذا كان هذا الجواب جوابا لازما للحكما كجواب الشارح
فيما سبق و يأتى منه فيما بعد من جواز حدوث العلم بمعدات سابقة غير متناهية
لكن المجيب ههنا اتى بهذا الجواب فى مقام الجواب التحقيق المطابق لمذهب
التكليم القائلين بان لا شيء من اشخاص العالم و انواعه و اجناسه بتقديم
فلا يطابقه (قوله بل ذات الارادة محفوظة) فى جميع المراتب فلا يكون طرف
السلسلة اذا لطف لا يقع فى الوسط قطعا و لجرى ان هذا الدليل فى المراد
اخذه فى التفرع قطعا لجميع الاحتمالات (قوله و هم ظاهري) قطعي البطلان
فيكون ابطالا مقدمة معينة غير مدللة من مقدمات دليل ابطال السند و هو
غصب غير موجه الا ان يحمل على مذهب من يجوز الغصب او يحمل على اثبات
صحة السند ليكون معارضة لمن يدعى بطلانه او على النقص الاجلى الدليل
بانه لو صح جميع مقدماته لصح الحكم بلزوم الانحصار و ذلك باطل (قوله يعقد
عليه الامال) كما هو المسادة عند تعداد الامور المهمة كالتفضيل
(قوله والوجه الثالث) من الايراد على دليلهم النقص الاجالى
باجزائه فى قدم الحوادث اليومية مع تخلف حكم المدعى عنه و هو القدم
بان يقال هذا الحادث اليومى قديم اذ لو كان حادثا فاما ان يكون جميع
ما لا بد منه فى وجوده الازلى حاصلا فى لازل فيلزم قدمه مع حدوثه

اولا يكون و يكون حادثا بدون حدوث شيء آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام
علته او يكون حادثا بسبب حدوث شيء آخر فيلزم التسلسل واللازم باسرها
باطلة فتعين انه ليس بحادث بل قديم بالفعل مع انه ليس بقديم فلو صح هذا
الدليل لكان جميع الحوادث قديمة وذلك ظاهر البطلان وهذا الاجراء
مبنى على التقرير الثاني من التقريرين اللذين قدمناهما في تقرير اصل دليلهم وهو
اللازم لقول المجيب بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسرها الى آخره
كلا يخفى (قوله واجب الى آخره) تلخيص الجواب عن النقص المذكور يمنع
الجرى بان يقال نختار الشق الثالث ونسلم لزوم التسلسل لكن نمنع استحالة التسلسل
اللازم كيف وهو تسلسل لازم من حدوث بعض العالم لامن حدوث العالم
باسرها ويجوز الاول دون الثاني اذا ما كان بعض العالم قديما جازان يوجد هالك
سلسلة المعدات الغير المتناهية الناطقة سلسلة الحوادث الغير المتناهية
بخلاف ما اذا ما يكن شيء من العالم قديما فالتسلسل اللازم في حدوث العالم
باسرها تسلسل في امور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال عند الكل والتسلسل
اللازم من حدوث بعض العالم تسلسل في الامور المترتبة المتعاقبة وهو ليس
بمحال عند الحكماء لجواز ان يقع هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التي
هي ذات جهتين كما يشير اليه وانما تعرض بالفرق بين التسلسلين لئلا يعود
الخصم عليه بان يقول لما جاز التسلسل عندهم فلم يحكموا ببطلانه في اصل
دليلهم فمع الجريان ههنا مستلزم لمنع دليلهم فدفعه بان التسلسل في دليل
الجرى بان قابل للمنع دون التسلسل في اصل دليلهم (قوله فهي ذات جهتين
الى آخره) يعني لا يمكن ان يكون القديم في ذاته علة للحادث واللازم ان يكون الحادث
قديما او القديم حادثا بل لابد من امر يتوسط بينهما ولا بد ان يكون ذلك الامر
ذات جهتين بجهة يصدر عن القديم وبجهة اخرى يكون سببا لصدور الحادث
عن القديم وما ذاك الا الحركة التي هي كيفية دائمة في الفلك ازلا وابدا وموجبة
لتجدد اوضاع الفلك بالنسبة الى الارض والافلاك الاخر فهي من حيث دوامها
صادرة عن القديم من غير لزوم شيء من المحذور بنوعه ومن حيث ايجابها لتجدد اوضاع
الفلك يكون واسطة في صدور الحوادث عن القديم وهذا كما ترى مبنى على زعمهم
القاسد من كون الناعل موجبا في افعاله (قوله وانت مما سبق خبير الى آخره) وانما
اعاده ههنا ليكون الجواب السابق عن النقض مبنيا على مذهب الحكماء
في جواز التسلسل في الامور المتعاقبة فاشار الى انه بعد هذا الجواز عندهم
فيجوز ان يكون حدوث العالم باسرها هذا الطريق الجازم والتنبه على ان يجوز القدم

قوله فيجوز ان يكون
حدوث العالم الى
آخره يعني على هذا
الجواز يكون امتناع
التسلسل في اصل
دليلهم قابلا للمنع
ايضا فحينئذ يكون
منعهم امتناع التسلسل
في دليلهم الجريان
باطلا عندهم مستلزما
لمنع اصل دليلهم فبهذا
البيان ظهر ان قول
الشارح وانت مما سبق
خبير الخ اثبت الجريان
بابطال منعه الزامهم
بشئ

الجانبي بهذا الطريق ايس مجرد احتمال لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب
 بعض المتأخرين في مجموع العالم و مذهب ابن تيمية في اعرش (قوله من احزاء
 العالم) الاولى من افراد العالم لانه يوهى ان العالم المأخوذ في محل النزاع
 هو المجموع المركب من الافلاك والناصر و ليطابق قوله بان يكون فرد
 من افراد العالم (قوله وقال الامام حجة الاسلام الى آخره) حاصل رد الامام
 الغزالي ابطال اسندهم القائل بحواز ان يقع التسلسل في الامور المتعاقبة
 بواسطة الحركة ذات الجهتين في منع الجريان بان يقال لا يجوز ان يكون
 الحركة واسطة بين القديم الموجب في افعاله وبين الحوادث المعينة اذ لو كانت
 واسطة بينهما فاما ان تكون تلك الواسطة ذات الحركة الدائمة ازلا
 وابداء مع قطع النظر عن تجددتها وهى الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا انها
 صفة واحدة بالشخص دائمة في الفلك ازلا وابداء واما ان تكون الحركة
 باعتبار تجددتها مثل الدورات المتعاقبة بان تكون الحركة باعتبار كل دورة
 حادثة معينة واسطة بين القديم والحدوث المعين من الحوادث والثاني باطل
 لانا نقل الكلام الى سبب تلك الدورة الحادثة وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار
 كل دورة وكذا الاول باطل لان تلك الحركة قديمة بالشخص عندهم فلو كانت
 واسطة بين القديم والحدوث المعين الموجود في وقت دون وقت يلزم اما قدم
 الحادث او حدوث القديم او كون تلك الحركة الواحدة بالشخص واسطة
 في صدور ذلك الحادث المعين في وقت دون وقت والا ولان باطلان بالبداهة
 وكذا الثالث باطل لاستلزامه الرجوع الى غير مرجع و بيان ذلك ان ذات
 الحركة مع قطع النظر عن تجددتها اما ان تكون كافية في افاضة الوجود
 على ذلك الحادث اولا تكون وعلى الثاني لا تكون واسطة فيحتاج الى واسطة
 اخرى وعلى الاول فاما ان يلزم قدم الحادث كالحركة او حدوث الحركة
 كالحادث او تخالف الاول من املة التسامية في بعض الاوقات والكل باطل
 ولما توجه ان يعل يجوز ان تكون تلك الحركة مركبة من احزاء متخلفة الحقيقة
 ونكون تلك الحركة باعتبار كل جزء منها واسطة في صدور حادث معين
 بان يكون مقتضى طبيعة ذلك الجزء التوسط في ذلك الوقت الحادث لاقى الاول
 ولا في اوقات اخرى الى بطلانه ايضا بان الفلك متصل بسبط عندهم
 فلا يعرض الكيفية المركبة من اجزاء متخلفة بالنوع لانه عدة لقررة عندهم
 من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل جميع اجزائها القرصية الحسنة
 في اجزاء الفلك متساوية متممة في الحقيقة النوعية فلا يكون بعض

تلك الاجزاء واسطة في صدور حادث معين في وقت دون وقت والبعض الآخر واسطة في صدور حادث آخر في وقت آخر غيرهما دون وقت بل لا بد من اتفاقها في التوسط في وقت واحد بل في التوسط في صدور معلول معين للقاعدة السابقة ولما امتنع احتمال توسط الحركة بينهما فقد بطل سندهم المذكور وبهذا البيان ظهر امور (الاول ان ليس مراد الامام من اجزاء الحركة الدائمة اجزاء لها في امتداد المسافة اذ ليس لها في ذلك الامتداد اجزاء ولا جزئيات لعدم تبدل افرادها لكونها فردا شخصيا دائما زلا وابدأ بل اجزاؤها بحسب اجزاء الجسم المتحرك كما اشار اليه في حاشية التجر يد حيث قال لا جزء لها في امتداد المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء المتحرك ومن غفل عنه او رد عليه بان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا ثم اجاب عنه بان معنى تشابه الاجزاء ان لا يكون لها اجزاء متخالفة وهذا المعنى السلبي لا يقتضي وجود الاجزاء (الثاني ان معنى تشابه الاجزاء ما هو المتعارف عندهم من التمثيل الذي هو الاتحاد في النوع ومن غفل عنه قال معناه عدم اختلافها بالسرعة والبطء ولا يحفى ان السرعة والبطء من اوصاف الحركة بمعنى القطع لا من اوصاف الحركة بمعنى التوسط وان اراد ان معناه عدم اختلافها في اقتضاؤها السرعة والبطء ففيه ان اجزاءها عند المنطقة تقتضي السرعة وعند القطبين تقتضي البطء كما قيل والجواب عنه ان الاجزاء المتماثلة لا يختلف في الاقتضاء السرعة والبطء في الموضعين ليس لاختلاف الاجزاء في الاقتضاء بل لعدم قابلية المحل لما هو ازيد منه او انقص على تقدير تلك الحركة الواقعة على قطبين معينين حتى لو كان الامر بالعكس بان يكون كل من تلك الاجزاء في محل آخرى كان السرعة والبطء في محلهما ايضا على تقدير تلك الحركة (الثالث و مراده بالاجزاء هو الاجزاء الافتراضية كاجزاء الفلك المتصل لا اجزاء المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل) (الرابع ان اسناد صدور الحركة المستمرة من قبيل اسناد الى السبب على تقدير كونها واسطة والمراد فكيف كانت واسطة في صدور شيء عن القديم في بعض الاوقات دون بعض) (الخامس ان هذا الجواب من الامام مبنى على تسليم اصولهم القاسدة كما اشرنا في ثناء التقرير ولذا اجيب عنه بان هذا التسلسل جاز عندهم (السادس انه صرحوا بكون توسط الحركة باعتبار تجددتها ومع ذلك تعرض الامام بذات الحركة توسيما الدائرة الابطال بابطال جميع احتمالات كون الحركة واسطة بينهما) (السابع فائدة التقييد بقوله متشابه

الاجزاء بقى ان ما ابطاله الامام سند الاخص في الواقع بل واز اسناد سلسله
 الحوادث المتعاقبة الى غير الحركة كاستنادها الى تعاقبات متعاقبة لارادة قديمة
 او تصورات متعاقبة لمجرد لكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة كان
 سنداً مساوياً بل لازماً لسلسله الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية عندهم فيفيد
 ابطاله الزاماً لهم وبهذا يظهر ان هذا الاعتراض من الامام جواب لزامي
 لا يمتنع ولا يرد عليه انه ابطال للسند الاخص (قوله فكيف صدر الى آخره)
 استفهام انكارى للكيفية وانى الكيفية كناية عن بقاء الصدور المتلزم او حود
 كيفية من الكيفيات المستمرة والكيفية الاخرى التي يجاب بها عن السؤال بكيف
 لا يجب ان تكون كيفية مصطلحة بمعنى مقولة الكيف بل شاملة لغيرها تقول
 في جواب من قال كيف وجدت زيداً وجدته فاعلاً او مفعلاً او قائماً الى غير ذلك
 فلا يتجه ان نفس الحركة المستمرة كيفية لا تنصف بكيفية اخرى مع ان عدم
 الانصاف محل نظر بناء على جواز قيام المرض بالمرض عند الحكماء ولو سلم
 فيجوز ان تكون كيفية الشئ' واو سلم الكل فامثال هذه العبارة كناية عن انى
 الفعل المتأخر وان لم توجد الكيفية للكيفية ههنا كما ان ماويل التجرد كناية
 عن ماويل القامة وان لم يكن له تجرد (قوله فاسبب تجردها الى آخره) استفهام
 حقيقى عن جنس سبب الجزاء المتجدد المسادى من اجزاء الحركة بانه حركة
 ايضا او شئ' آخر اذ لا بد لكل حادث موجود من علة حادثة لا سمحالة تجميع
 الممكن بنفسه الى احد طرفى الوجود والعدم واسبب تلك العلة نفس ذلك المتجدد
 لا سمحالة عليه الشئ' لنفسه بل هى امر آخر لا سمحالة فان قالوا سببه غير الحركة
 بطل قولهم ايس مبدأ الحوادث الا الحركة التى هى ذات جهتين وان قالوا
 سببه الحركة الحادثة مع ذلك الجزاء المتجدد فقد احتاجت الحركة الى حركة اخرى
 ونقل الكلام اليها فيلزم تسلسل الحركات الغير المتناهية المترتبة المتجتمعة مع
 الجزاء المتجدد فى الوجود بل على تقدير الشق الاول ايضا يلزم التسلسل المذكور
 فى الاسباب هذا هو ظاهر كلام الامام وتلخيص كلامه انه جءواوا سلسله
 الدورات الغير المتناهية مثلاً معدنات واسباب بالسلسله الحوادث المتعاقبة
 فى العناصر وغفواوا عن ان نفس تلك الدورات حوادث متعاقبة تحتاج الى
 اسباب حادثة اخرى ايضا فيثبت يلزم التسلسل باعتبار كل دورة مبدئية منها
 وانما لا يلزم لو لم يحتاج تلك الدورات الحادثة الى اسباب اخرى وليس كذلك لما
 عرفت وورد على الامام ان لاجزاء الحركة معنى التوسط فى امتداد المسافة

وانما الجزء المتجدد للحركة بمعنى القطع وهي امر وهو موجود
 وكذا جزؤه المتجدد فلا يحتاج الى سبب وايضا الحركة بمعنى القطع المتصلة
 في نفسها ليس لها اجزاء محقة بل فرضية كاجزاء المقدار المتصل الفار
 فلا يحتاج شيء من تلك الاجزاء الى سبب وبجواب عن الاول بان الحركة بمعنى القطع
 وان كانت موهومة عندهم لكنها ليست من قبيل ما يخترعه الوهم من عند
 نفسه كانياب اغوال بل لها وجود في نفس الامر وان لم تكن موجودة
 في الخارج بناء على ان لها منشأ في الخارج برسمها في الوهم وهو الحركة بمعنى
 التوسط المسماة في الفلك بالآن السيال وكل موجود حادث واو في نفس الامر
 يحتاج الى سبب حادث في نفس الامر وعن الثاني ان الاجزاء الفرضية موجودة
 في ضمن وجود الكل فلها نحو من الوجود المقابل لعدم كما حققه الشارح
 في بعض كتبه والكل ليس بشيء اما السؤال بوجهيد فلان الحكماء لم يعملوا
 نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدات لسلسلة الحوادث العنصرية بل اوازمها
 الموجودة في الخارج بل مرتبة من الاتصالات الفلكية كالاجتماع والمقابلة
 والتثليث والتربيع الواقعة بين السيارات وبينها وبين الثوابت حيث اثبتوا
 تلك الكواكب في هذه الحالات تأثيرات متخالفة في العنصرينات بسببها
 تفاوت الاستعدادات فراد الامام ايضا اثبات التسلسل في اسباب تلك
 الاتصالات الحادثة الموجودة في الخارج المتفصلة بعضها عن بعض ولو سلم
 ان مراد الامام نفس الحركة فالحركة بمعنى القطع ليست موجودة في الخارج
 مع وصف الامتداد لا مطلقا كيف وقد خرج اجزائه الى الفعل متعاقبة
 وسيجي من الشارح ان ما وجد احاده متعاقبة له نمو آخر من الوجود
 الخارجى واما الجواب عن الاول فلان الحركة الغير الموجودة في الخارج
 لا تكون معدة مؤثرة في عالم العناصر ولا سببا قريبا لتأثير الكواكب بل سببه
 القريب هو الاتصالات واما الجواب عن الثاني فلان الاجزاء الفرضية
 اذ كانت موجودة في ضمن وجود الكل لا بوجودات مستقلة اخر لم تكن
 تلك الاجزاء حادثة بل قديمة لان وجود الكل قديم (قوله واعتراض
 عليه الى آخره) جواب عن ابطال السند المذكور باختيار الشق الثاني
 من ترديد الامام ونسليم لزوم التسلسل في الاسباب ومنع بطلانه مستندا
 بان التسلسل اللازم ههنا ايضا تسلسل في الامور المتعاقبة لافي الادوار المجتمعة
 ليكون محالا وانت خبير بان الامام سئل عن جنس السبب فوجب على المجيب
 عن اعتراض الامام من طرفهم بيان جنس ذلك السبب بان يقول سبب

كل متجدد لاحق متجدد آخر سابق عليه بان يكون كل دورة سابقة مثلا مدة
 مدة للدورة المجرورة فغاية ما لازم ههنا ايضا هو التسلسل في الامور المتعاقبة
 لا في المجتمعة (قوله فالتجدد الى آخره) جواب عن الاعتراض السابق
 باثبات المنوع الذي هو استحالة التسلسل اللازم بتحرير ان مراد الامام
 من التسلسل الذي الزمه لكلامهم هو التسلسل المستحيل عند الكل وهو تسلسل
 الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك لازم بان يقال اذا كان مبدأ الحوادث
 هو الحركة من حيث تجدد ها الذي هو انقضاء بعض الاجزاء وحدث الآخر
 يلزم عدم جزء من الحركة وكما عدم جزء من الحركة يلزم التسلسل في الامور
 المترتبة المجتمعة اما في حال عدم الجزء او في حال وجوده ينتج انه اذا كان المبدأ
 هو الحركة من حيث تجدد ها يلزم ذلك التسلسل المحال اما الصغرى فظاهرة
 اذ لو لم يعدم شيء من اجزاء الحركة لم تكن الحركة مبدأ من حيث التجدد
 واما الكبرى فقد بينا بقوله فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه الى آخره ثم انه
 تعرض بمعنى التجدد لانه في الاصل بمعنى الحدوث والوجود جديدا كما في قولهم
 الفعل المضارع موضوع للتجدد فحينئذ لا تعرض في كلام الامام لعدم الجزء الحادث
 مع انه سيجد التسلسل اما في حال عدمه او في حال وجوده بخلاف ما اذا كان
 بمعنى حدوث شيء بعد عدم شيء آخر قبله فحينئذ تحرير المراد بالتجدد ايضا وههنا
 بحث شريف لا يحل هذا المقام بدونه وهو ارماء ذكره ههنا لا يتعلق له بتقديم العالم
 وحدوثه ولا يجوز التسلسل في الامور المتعاقبة وعدم جواز ولا توسط الحركة
 في صدور الحوادث عن القديم وعدم توسطها بل هو على كل تقدير جار
 في امتناع عدم جزء من الحركة بل في امتناع عدم كل حادث بان يقال
 مثلا لا يجوز ان يكون زيد معدوما بعد وجوده اذ لو عدم فلا بد لعدمه الحادث
 من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او كلاهما
 والكل محال مستلزم للتسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود اما حال
 عدمه او حال وجوده فالوصح هذا الدليل يلزم ابدية كل حادث مع عدم بعضه
 بعد وجوده وهو محال والجواب ان مراد شارح ههنا بتحرير مراد الامام
 في لزوم الحكماء بانه اذا لم يمكن صدور الحادث عن القديم الا بواسطة حادث آخر
 معه يلزمهم ذلك التسلسل المستحيل وان لم يلزمهم مع ذلك محال آخر هو ابدية
 كل حادث ولا ضرر فيه للامام ولا غيره من المتكلمين اذ لا يلزم شيء من المحالين لهم
 بناء على ما قدمه من ان اتفاق الارادة في الازل كاف في وجود الحوادث
 في اوقانها من غير لزوم تسلسل ولا ابدية شيء من الحوادث وتضايف

المحالات اللازمة للحكماء، مؤيد لمطابقنا نعم يرد على الشارح من طرف الحكماء
 منع قوى سنشير اليه ويرد عليه ايضا ان الظاهر في نصرة الامام ان يقول اذا
 حدث جزء من الحركة فلا بد لذلك الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما حركة
 حادثة معه او غير الحركة وعلى الثاني بطل انحصار الواسطة في الحركة مع انه
 يستلزم التسلسل المحال وعلى الاول ننقل الكلام الى تلك الحركة الحادثة ويلزم
 التسلسل المحال في تلك الحركات المجامعة مع الحركة الاولى في الوجود المترتبة
 على ما اشرنا وبذلك يندفع الاعتراض السابق عن الامام ايضا لان كلام الامام
 في العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء الحادث لا قبله كما في الجزء السابق المعد
 وان حل مراد المعترض على ان العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء هي
 استعداد الحادث لمادة الفلك لذلك الجزء من الحركة بمعنى القطع وذلك
 الاستعداد الحادث مستند الى ذات الحركة بمعنى التوسط لكن لا مطلقا
 بل بشرط اعداد المعد السابق الذي هو استعدادها للجزء السابق
 من الحركة بناء على ان الحركة بمعنى التوسط المقتضية لتجدد اوضاع التحرك
 بالضرورة وتبدلها في كل آن يفرض فهي بذاتها تقتضي تعاقب تلك
 الاستعدادات على مادة الفلك ولما لم يكن تعاقبها الا زوال السابق وحدوث
 اللاحق فهي بذاتها لا بواسطة امر خارج تقتضي حدوث كل استعداد لاحق
 بشرط زوال الاستعداد السابق وزوال كل استعداد سابق بشرط وجوده
 المشروط بزوال سابقه فلا دور ولا تسلسل في الاسباب المجتمعة لانها الاسباب
 الى الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم بل غاية اللازم لهم
 هو التسلسل في تلك الاستعدادات المتعاقبة المتواردة على مادة الفلك
 وهو جائز عندهم لم يندفع بما ذكره كما ستعرف (قوله فلا بد لعدمه الخ) اي لعدمه
 الحادث من علة حادثة عند حدوثه ولو كانت تلك العلة الحادثة شرطا
 او ارتفع مانع عن عدمه وهذا قطعي لما قدمنا من استحالة ترجع الممكن بنفسه
 الى احد جانبي الوجود والعدم ولا تكون تلك العلة ذات ذلك الجزء المندم
 لا لانه لو كان ذاته علة لعدمه لكان متمعا بالذات فلا يكون موجودا اصلا
 مع انه وجد من قبل كما قيل لان المتمتع بالذات ما كان ذاته علة لمطلق العدم
 لا لعدم الخاص الذي هو العدم بعد الوجود بل لان علية له بشرط
 وجودها المعد له لا من حيث هي والا لكان ذاته مقتضيا لعدم مطلقا
 فيكون متمعا بالذات نعم يجوز ان تكون الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص
 عندهم المقتضية لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة موجبة لعدم

كل جزء بشرط وجوده ووجود كل جزء بشرط عدم سابقه وبيان ذلك
 انا اذا فرضنا نقطة على منطقة الفلك في سطحه فتلك النقطة بمقتضى الحركة
 بمعنى التوسط هي في كل آن يفرض في موضع آخر بحيث لا تستقر في موضع
 في اكثر من آن لامتناع نخل السكنات بين اجزاء الحركة عندهم وان ذهب
 اليه المتكلمون ونسبوا السرعة والبطء الى فلة السكنات وكثرها واذا فرضنا
 جد بن ثابتين كحيطي دائري ميل من دوائر البول المتقاطعة في القطبين
 وفرضنا ان تلك النقطة خرجت من احد المدين وتوجهت نحو الآخر
 فادامت بينهما لا توجد الحركة بمعنى القطع فيما بين المدين بينهما وانما توجد
 بعض اجزائها الخارجة من القوة الى الفعل بالتدرج ولما استحال وجود
 الكل بدون بعض اجزائه فلا توجد الحركة فيما بينهما الا في آن وصول النقطة
 الى الحد الثاني ولما لم تستقر في ذلك الحد في اكثر من آن واحد جاوز ذلك
 الحد وشرع في اجزاء جزء آخر من الحركة بمعنى القطع فانعدم الجزء
 الاول اعني الحركة فيما بين المدين في كل آن يفرض عقيب وصولها الى الحد
 الثاني ولا يمكن ذلك الشروع قبل وصولها الى الحد الثاني فظهر ان كل جزء
 من مفروض فيما بين المدين من اجزاء الحركة بمعنى القطع فوجوده بتمامه آني
 لازما في استقرار زمانا وان كان خروج جميع اجزائه من المبدأ الى المنتهى تدريجيا
 يحصل شيئا فشيئا في الزمان وظهر ايضا ان المقضى لعدم كل جزء من اجزاء
 تلك الحركة بشرط وجوده الآتي والمقتضى لوجوده التدريجي والآتي بشرط
 عدم سابقه انما هو الحركة بمعنى التوسط وهذا هو مراد صاحب التحصيل حيث
 قال واولا ان في الاسباب ما يعدم لذته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة
 التي اذا انها وحققتها تفوت اذا ليس مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضي
 عدمها الطاري لانها قديمة بالشخص عندهم مستندة بالايجاب الى علة قديمة
 ولا ان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضي عدمها لما عرفت بل مراده ان ذات
 الحركة بمعنى التوسط تقتضي عدم الحركة بمعنى القطع المفروضة بين حدين معينين
 فحينئذ نقول لما لم يكن اقتضاء الحركة بمعنى التوسط تلك الاجزاء المتبقية من الحركة
 بمعنى القطع الا بواسطة استمدادات متعاقبة لمادة الفلك لما زعموا ان كل حادث
 مسبوق بمادة ومدة فلهم ان يختاروا ههنا ان عدم ذلك الجزء لعله حادثة هي
 مجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امره وجوده واستمداد مادة الفلك لذلك
 الجزء اذ قد زال ذلك الاستمداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء
 (قوله ويكون ذلك لعدم) عدم جزء من اجزاء علته لم اذ لا شبهة

ان الاستعداد لذلك الجزء، من جملة علة وجود ذلك الجزء، وقوله فنقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة حال وجود الجزء ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم ينته التسلسلة الى الحركة بمعنى التوسط القديمة عندهم بان تكون مقتضية لعدم كل استعداد حادث بشرط وجوده، ووجود كل استعداد بشرط عدم الاستعداد السابق فغاية الامر لزوم تعاقب الاستعدادات الغير المنتهية ونواردها على مادة الفلك ولا محذور فيه عندهم نعم ان ذلك الجزء المنعدم في نفسه اجزاء غير متناهية بحسب انقسام المسافة فيما بين الحدين لكنه تسلسل في الامور المتعاقبة ايضا مع انه كالتسلسل اللازم لهم في انقسام المقدار المنتهى الى غير النهاية تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ولا محذور فيه عندهم ايضا بل عندنا فان قلت نحن ننقل الكلام الى عدم ذلك الاستعداد الحادث لانهم قالوا ان استعدادات المادة امور موجودة في الخارج متفاوتة بالقرب والبعد فعند عدمه الحادث لا بد له من علة حادثة ونقل الكلام اليها الى ان يلزم التسلسل المحال قلت نعم لا بد لعدمه الحادث ايضا من علة حادثة لكن تلك العلة الحادثة هي عدم اقتضاء الحركة بمعنى التوسط او وجود الاستعداد المذكور بعد وصول النقطة الى الحد الثاني ونسلم ان وجود الاقتضاء لذلك الاستعداد الموجود فيما بين الحدين من جملة علة وجوده ولا نسلم لزوم التسلسل المحال اذ لو نقل الكلام الى الاقتضاء الحادث فيما بين الحدين لنقله الى اقتضاء ذلك الاقتضاء وهكذا في كل مرتبة فغاية الامر يلزمهم التسلسل في الاقتضات المجتمعة المترتبة لكنه تسلسل في الامور الانتزاعية كاللازمات وهي تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ايضا ولا استحالة فيه ايضا (قوله وثلاث العلة اما امر موجود) اي تلك العلة الحادثة مع عدمه الحادث اما مفرد هو امر موجود واما مفرد هو عدم امر موجود واما مركب من هذين القسمين بان يكون بعض اجزائها امر موجودا والبعض الآخر عدم امر موجود وايس المراد من الشق الثالث ان بعض افرادها امر موجود والبعض الآخر عدم امر موجود اذ الكلام ههنا بالنسبة الى مرتبة واحدة لا بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة بشهادة قوله ننقل الكلام الى علة ذلك الامر فلا يرد ما قيل ان موضع الشق الثالث بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود ثم المراد من كل شق هو الجنس الصالح لمرتبة واحدة وجميع مراتب سلسلة واحدة فالتعدد من كل جنس كان يكون العلة في مرتبة واحدة موجودين فصاعدا او عديمي موجودين او مركبين مندرج في هذا

الشق واما الواسطة باختلاط القسمين او الاقسام في مراتب سلسلة واحدة من
 سلسلة جانبى الوجود والعدم فتستمر في اندراجها في المحصر والمراد من الامر
 الموجود ماهو الموجود في نفس الامر لا الموجود الخارجى فقط لبيان برهان
 التطبيق والتضاد في استحقاقه لاسل ما دخل تحت الوجود في نفس الامر
 فلا يرد على المحصر انه يجوز ان تكون تلك العلة لحادثة امر موجودا في نفس
 الامر لا موجودا في الخارج ولا عدم امر موجود فيه ولا مركبا منهما لا يقبل
 فعلى هذا بدخل عدم امر موجود في الشق اذول لان ذلك عدم موجود
 في نفس الامر لا نقول الظاهر من الامر الموجود الامر الوجودى الذى
 ليس عدم امر وجودى واوسلم فليخص به بقدره المماثلة اذ المراد في امثاله ما عدا
 الخ ص ثم نقول الظاهر من الامر الموجود لعدم شئ موجودا قسم (الاول)
 ان يكون ذلك الامر الموجود من زيل الامر موجود معتبر في جملة علته التامة
 فيه عدم المماثل الموجود (الثاني ان لا يكون من زيل موجود من علته لكن يكون
 مانعا عن تأثير علته المشروط بعدم المانع فحينئذ يكون من زيل للامر العدمى
 المعتبر في جملة علته التامة وهو عدم الموانع فيه عدم العلة التامة او لا ايضا فيه عدم
 المماثل ثانيا (الثالث ان يكون مؤثرا في نفس المماثل الموجود او لا ويكون من زيل
 لوجوده او لا فيأثر منه العلة التامة ثانيا فيه عدم كما اذا ظهر مانع في نشأ حركة
 المفتاح فعدم الحركة عارض للمفتاح اولا ولابد ثانيا ولما كان التقدم بالذات معتبرا
 في العلية كان عدم حركة المفتاح علة لعدم حركة اليد فكان عدم المماثل هنا
 علة بخلاف القسمين الاولين فان عدم العلة فيهما كان علة لعدم المماثل
 وقولهم عدم العلة علة لعدم لا ينعكس الى قولنا علة عدم العلة دائما
 وكيف ينعكس اليه واو كان عدم كل مماثل بعدم شئ من اجزاء علته التامة فلم
 يمكن عدم شئ اصلا اذ نقول ذلك الجزء النعدم لا يعدم بذاته بل بانعدام شئ من
 اجزاء علته التامة ونقل الكلام الى ذلك الجزء النعدم وهكذا فلوانعدم موجود
 لزم انعدام الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من الانتهاء الى ما يضر عليه عدم
 بالذات ويكون عدمه علة لعدم علته التامة ايضا اذا تقرر هذا فنقول بناء على
 هذا الظاهر تعرض اشرح ههنا الشق الاول لاستيفاء جميع الاحتمالات العقلية
 في مقام الالزام لكن ذلك الظاهر خلاف التحقيق لان ما فرض مؤثرا في نفس
 المماثل او لا لا يكون من زيل لوجوده المحقق بان بحمله غير متحقق في وقته فانه
 محال ولذا قالوا هناك ضرورة بشرط المحمول وانما شئ المنع عن وجوده

في الزمان الثاني لزمان وجوده المتحقق وذلك الوجود المنوع لم يتحقق بعد
 وتحققه مشروط بارتفاع المانع فهذا المزيل انما ازال جزأ ارتفاع المانع
 من اجزاء علته التابعة ايضا فعدم المعاول مستند الى عدم جزء من اجزاء علة
 وجوده في التحقيق سواء كان ذلك الجزء عدم ارتفاع المانع او غيره لا الى امر
 موجود وان نقل الكلام الى ارتفاع المانع نقول هو ايضا انما عدم في زمان
 الثاني لانتفاء جزء من اجزاء علته التابعة وذلك الجزء المنفي هو ارتفاع المانع
 عن استمرار ذلك الارتفاع وتحققه في الزمان الثاني وهكذا في كل مرتبة
 فالتسلسل اللازم هنا هو التسلسل الامور الانتراعية التي هي اعدام الاعدام
 ولا استحالة فيه مع ان ما يجب استناده الى العدم عندهم هو عدم الوجود
 لا عدم العدم بل هو كثير اما يستند الى الوجود فالحق ان ذلك القول ينعكس
 الى نفسه في هذه المادة ولذا قالو عدم الموجود لا يستند الا الى العدم (قوله
 وعلى الاول لنقل الكلام الى علة ذلك الموجود) الحادث فنقول لا بد فيضان
 الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض الموجب على رأيكم من علة حادثة هي
 اما امر موجود ايضا او عدم امر موجود كارتفاع المانع الموجود الذي
 يمنع وجوده او مركب منهما فان كان امرا موجودا فنقل الكلام اليه مرة
 بعد اخرى حتى يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة المترتبة يعني ان كانت العلة
 الحادثة في جميع المراتب امر موجودا في جميع المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل
 في الموجودات المجتمعة في الوجود في زمان وجود العلة الموجودة وزمان
 عدم الجزء المترتبة بالذات لكون بعضها علة للبعض الآخر وكذا الكلام
 في قوله وعلى الثاني الخ اذ المراد انه ان كانت العلة الحادثة عدم امر موجود
 فنقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فان كان عدم امر موجود في جميع المراتب
 يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة التي هذه الاعدام اعدام
 لها بخلاف قوله وعلى الثالث الخ اذ لو كان المراد فيه لزوم التسلسل على تقدير
 كونها مركبة من القسمين في جميع المراتب الغير المتناهية لم يوجد وجه
 لتعميمه الا في بقوله لا بد ان يكون احد القسمين او كلاهما غير متناهية
 ضرورة ان كلا القسمين على هذا يكونان غير متناهيين فبقريئة ذلك التعميم
 يحمل مراده هناك على انه على تقدير ان يكون العلة مركبة من القسمين
 في الجملة سواء في جميع المراتب او في بعضها فنقل الكلام اليها مرة بعد
 اخرى فحينئذ لا بد ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور الموجودة
 وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية اذ على تقدير ان يكون علة

عدم الجزء من الحركة مركبة من القسمين فاما ان يكون مركبة في جميع
المراتب الغير المتناهية فيلزم عدم تناهي كلا القسمين او في بعض المراتب
ويكون العلة في بعض آخر هو الامر الموجود فقط فيلزم عدم تناهي قسم
الموجودات او يكون العلة في بعض آخر هو عدم امر موجود فقط
فيلزم عدم تناهي قسم الاعداد وفي هذين الاحتمالين يجمع القسم الثالث
مع احد الاولين في سلسلة واحدة او يكون العلة في بعض الآخر كل من القسمين
الاولين بالانفراد لا بالتركيب بان يوجد احدهما في مرتبة ولاخر في مرتبة
اخرى فحينئذ للممكن المراتب متناهية فاما ان يكون احدهما متناهيا والاخر
غير متناه فيلزم عدم تناهي احدهما واما ان يكون كل منهما غير متناه فيلزم
عدم تناهيهما ايضا وفي هذا الاحتمال يجمع الاقسام الثلاثة في سلسلة
واحدة ففي هذا التعميم دليل على ان المفصلة المذكور في وان كانت حقيقية
بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب سلسلة واحدة لكنها بالنسبة الى جميع مراتب
سلسلة واحدة مائة الخلو فيندرج فيها اجتماع القسمين الاولين في سلسلة
واحدة بان يوجد كل بالانفراد لا بالتركيب فقد اندرج في الحصر المذكور
اجتماع كل قسمين او الاقسام الثلاثة في سلسلة واحدة وعلم حال جميع الاحتمالات
اذ قد علم انه متى كانت العلة امرا موجودا يجمع ذلك الموجود مع جانب
العدم ومتى كانت عدم امر موجود يجمع ذلك الموجود مع جانب الوجود
ومتى كانت مركبة يجمع الموجودان مع الجانبين وبذلك يظهر لزوم تسلسل
في الموجودات المجتمعة في الوجود ولو في آن اما في احد الجانبين او كليهما
وانما خص حكم الشقين الاولين بما في جميع المراتب دون حكم الشق الثالث
اذ اوعمهما في بعض المراتب لتوقف العلم بلزوم التسلسل في الشق الاول على
العلم بلزومه في الشق الاخيرين وكذا الكلام في الشق الثاني ولما كان الشق
الثالث مركبا من الاولين فبجبردا العلم بلزوم تسلسل فيهما باعتبار جميع المراتب
اندفع عنه المحذور وجاز التعميم في قيل كان الواجب عليه ان يؤديه بعبارة اخرى
اوضح مما ذكره مدفوع بان الوجوب موقوف على واحد من انفسه عدم او ف
وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او مركبة منهما وعلى كل تقدير
نقل الكلام الى علة لعل مرة بعد اخرى فان كانت العلة في جميع المراتب امرا
موجودا فينتسلسل الموجودات في جانب لعدم او عدم امر موجود فينتسلسل
الموجودات في جانب الوجود او مركبة منهما فينتسلسل الموجودات في الجانبين
وان اختلط ببعض هذه الاقسام ببعض في مراتب سلسلة واحدة مبتدئة

قوله نعم اوله اذ في
اشارة الى ان لشارح
يدعي اولوية ماذكرة
بما عداها كما يدعي
صحة قالوا
باولوية ما عداها
مقابل لدعاء بحسب
قانون النظرة ويكون
ذلك السؤال موجهما
فيما كان وجه الاولوية
ظاهرا واما السؤال
بوجود العبارة الاخرى
المستلزم لعدم صحة
ما ذكره مع ان ماذكرة
خال عن مخافة انواحدة
المرتبعة عن الابطحاز
المحل و عن الحشو
المفسد وغير ذلك مما
يجب عدم صحة
فهو دعوى من غير
دليل فيكون مكابرة غير
مسموعة ولذا قالوا
في امثاله ان تعيين
الطريق

ثم خارج عن قانون
التوجيه نعم اذا كان
السؤال بالاشتمال
على واحد من هذه
الاشياء المفسدة كان
موجهاً قطعاً والحق
ان مراد الشارح
وغيره افادة المرام
بأي وجه كان مع
الادعاء بخلاف الكلام
عن تلك المفاسد
ولا بدعي او لولية
ما ذكره مما عده
من الطرق الممكنة
فالسؤال بالاولوية
وارد على الحكم الغير
الملتزم ايضاً وان
المراد من بيان
الطريق الاولى ليس
بإيراد بل تنبيه المتعلمين
على ان هناك طريقاً
اولى ليعلموا البحث
بطريق او ضح
أقول لهم هذا سهو
من قلم الناصح لا
يقع المتعلمون في الغلط
والخبرة فلا اشكال
إصلاحاً

من احد الاقسام الثلاثة فلا بد ان يكون احده هذه الاقسام او الاثنان منها او كل
واحد من الثلاثة غير متناه فيلزم تسلسل الموجودات اما في احد الجانبين
او كليهما لكان واضح واولي (قوله فيلزم التسلسل) اي على تقدير ان يكون
العلة عدم امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية بان يكون علة عدم
الجزء عدم امر موجود وعلة هذا العدم عدم امر موجود آخر وهكذا في كل
مرتبة فوقهما يلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود في جانب
وجود الجزء بناء على ان كل امر موجود من هذه الموجودات التي اعدامها
متسلسلة يكون علة لوجود ما يحته وعلة العلة علة فيكون جميع هذه الموجودات
الغير المتناهية مترتبة وعلا لوجود الجزء فتكون مجامعة معه ولو في آن (قوله
والحاصل الى آخره) جمع للاقوال المتشعبة مع زيادة فائدة بوجهين الاول تعيين
الجانب الذي تسلسل فيه الموجودات من جانبي الوجود والعدم لان ما سبق
ساكت عن التصريح بهذه الفائدة الثاني دفع ما يرد على الحصر في الشقوق
المذكورة بانه يجوز ان تكون العلة الحادثة عدم عدم امر موجود باضافة
عدمين الى امر موجود او عدم عدم عدم امر موجود باضافة ثلاثة اعدام
وهكذا يوجد باضافة اربعة اعدام وخمسة اعدام وما فوقها لا الى نهاية وسائط
غير متناهية ليس شيء منها امراً موجوداً ولا عدم امر موجود ولا مركباً منهما
وحاصل الدفع ينحصر ان مرادنا من الامر الموجود في الشق الاول والثالث
ومن الامر الموجود الذي اضيف اليه العدم في الشق الثاني وفي الشق الثالث اعم
مما يستلزمه بناء على ان الغرض من تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة
في الوجود في احد الجانبين او كليهما بأي وجه كان فيدخل مثل عدم عدم المانع
وكذا كل ما كان الاعدام المضافة فيه زوجاً في الشق الاول اذا انفرد وفي الشق
الثالث اذا تركب مع القسم الثاني ويدخل مثل عدم عدم عدم المانع وكذا كل
ما كان الاعدام المضافة فيه فرداً في الشق الثاني اذا انفرد وفي الشق الثالث
اذا تركب مع القسم الاول فلا واسطة اصلاً وما قيل يجوز ان يكون عدم الجزء
من الحركة لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود
امر قبله في زمان لوجود مثل عدم امر اعتباري كالامكان فان سلبه لا يستلزم
الا لوجوب او الامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية مدفوع لا بما قيل
العدم الذي يكون سبباً لعدم الجزء من الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة
وجوده بالضرورة كما قرره الشارح وجزء علة الوجود الحادث لا يكون امراً
اعتبارياً لانه فاسد يشهد بفساده كون عدم المانع مع كونه امراً اعتبارياً من علة كل

موجود خارجي بل يقال الكلام في العلة الجاذبة مع عدم الجزء فان لم يكن عدم
 ذلك الامر الاعتباري حادثا كعدم الامكان الخاص الثابت لا واجب والمنع
 اذلا وابدأ او كان حادثا في وقت آخر غير وقت حدوث ذلك العدم لم يكن ذلك
 العدم سببا لحدوث ذلك العدم وان كان حادثا وجودا في نفس الامر مع ذلك
 العدم الحادث فلا يخاف من ان يكون عدم امر وجودي او عدم عدم امر
 وجودي او مستلزما لاحدهما في واحد من المراتب المتصاعدة باضافة الاعداد
 اليه وعلى كل تقدير يندرج في احد الشقوق المذكورة ويلزم اتساع المحال
 نعم او حل الموجود في كلامه على الموجود الخارجي لم يندفع ذلك بشئ لكن
 عرفت عدم ضرورة تلجئ اليه (قوله اما في حال وجوده السابق) بمحتمل
 ان يكون هذا التردد لمنع الجمع بين الحسنيين على التقديرين المتناهيين بناء
 على ان المفصلة المطوية في الدليل الثالثة بان عدمه الحادث اما ان يكون
 بسبب امر موجود او عدم عدم امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية
 و اما بسبب عدم امر موجود في جميع المراتب منفصلة مانعة الجمع ايضا
 ينتج بانضمام الكبير بين المتصلتين المذكورتين بقوله ان كان بسبب امر موجود
 الى آخره منفصلة مانعة الجمع وقوله وقس عليه حال الشق الثالث اشارة
 الى حال الشق الثالث المذكور فيما سبق وبانضمام هذا القول الى النتيجة
 المنفصلة يطابق ما سبق وبمحتمل ان يكون التردد لمنع الخلو لندرج فيه لزوم
 التسلسل المذكور في الحسنيين بناء على ان المفصلة المطوية ذات اجزاء ثلاثة
 ثالثها قولنا واما ان يكون بسبب امر مركب من القسمين وانها بالنسبة الى مراتب
 سلسلة واحدة مانعة الخلو وقوله وقس عليه حال اشارة الى الكبرى الثالثة
 على الوجه الذي ذكرنا (قوله لان عدمه) الحادث المستمر بعد حدوثه ابدا
 (ان كان حادثا بسبب) حدوث (امر موجود) يقتضي زوال الجزء و بجامع
 عدمه بالضرورة او بسبب حدوث (عدم امر) كعدم ارتفاع الموانع (يستلزم
 ذلك العدم) حدوث (امر موجود) فيوجد ذلك الموجود وقت ملزومه
 الذي هو العدم الحادث وقت عدم الجزء، فبالضرورة يوجد هذا الامر
 الموجود وقت عدم الجزء واد في آن (كعدم عدم المانع) عن وجود الجزء في زمان
 الثاني زمان وجوده وهو بعينه زوال ارتفاع الموانع من اجزاء العلة لثمة لوجوده
 (المستلزم) ذلك العدم الاول (او وجود المانع) بناء على ان رفع السالبة المحصلة
 نقبض مساو للارجبة المحصلة وان لم يكن رفع السالبة المدولة كذلك يعني
 ان كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين في جميع

المراتب الغير المتناهية (يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة) ذاتا او زمانا
 (المجتمعة) في الوجود واو في آن واحد (الحادثة في حال عدمه) اى في حال
 عدم جنس ذلك الجزء المنعدم ففي الضمير استخدام بناء على انه سيحدد التسلسل
 المذكور باعتبار الامر الثانى من هذين الامرين في سلسلة الموانع المتعاقبة
 في الحدوث زمانا المجامعة مع اعدام الاجزاء المتعاقبة من الحركة لا المجامعة
 مع عدم جزء واحد منعدم فقط وهو مرجع الضمير في قوله فاذا اعدم جزء
 من الحركة الا ان يحمل تنكير الجزء في ذلك القول على الوحدة الجنسية
 او النوعية لا على الوحدة الشخصية فلا استخدام لكنه خلاف الظاهر و بيان
 لزوم التسلسل المذكور يحتاج الى نوع بسط فاعلم ان ههنا ثلث صور الاولى
 ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود و حدوث ذلك الامر
 الموجود لحدوث امر موجود آخر و حدوث الموجود الثانى لحدوث موجود
 ثالث وهكذا الى غير النهاية الثانية ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر
 موجود و حدوث الامر الموجود لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدم ذلك
 الموجود و حدوث ذلك عدم لحدوث امر موجود ثان و حدوث الموجود
 الثانى لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدمه و حدوث هذا عدم الثانى
 لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية ولا شبهة في اجتماع الموجودات
 الغير المتناهية حال عدم الجزء في هاتين الصورتين ولا في كون بعضها علة
 للبعض الآخر فيهما لكن في الصورة الاولى بلا واسطة وفي الثانية بواسطة
 واحدة هي عدم ارتفاع الموانع فان كل موجود في الصورة الثانية كان علة
 لعدم ارتفاع الموانع عن عدم الموجود الذى يليه من تحتها وذلك لعدم علة
 لوجود ذلك الموجود الذى يليه ولزم من هذا ان يكون كل من هذه الاعدام
 علة لعدم الذى تحته بواسطة موجود واحد وان يكون علة لعدم الجزء الثالثة
 ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن وجوده و حدوث
 ذلك عدم لحدوث عدم ارتفاع الموانع الثانى عن عدم المانع الاول و حدوث
 ذلك عدم الثانى لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثانى
 و حدوث عدم الثالث لحدوث عدم ارتفاع المانع الرابع عن عدم المانع
 الثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل من هذه الاعدام الحادثة بالفعل
 بعضها علة للبعض الآخر و يحصل هناك بازاء كل عدم مانع موجود آخر فيجتمع
 حال عدم الجزء موجودات غير متناهية ايضا فتقوله ان كان بسبب امر موجود
 شامل للصورتين الاوليين ولا يتقدح دخول الاعدام في الصورة الثانية

قوله لحدوث عدم ارتفاع الموانع الى آخره
 واما ما ذكره المصنف
 في المواقف من ان
 عدم لا يكون جزا من
 العلة التامة بل هو
 كاشف عن امر
 وجودى كعدم العمود
 المانع عن سقوط
 السقف فانه كاشف
 عن وجود مسافة يمكن
 تحريك السقف فيه عند
 السقوط الا انه ربما
 لا يعلم الشرط الوجودى
 الا بلزوم عدمى فيه
 عنه بذلك اللازم
 عدمى كما في المثال
 فيسبق الى الاوهام
 انه مؤثر في الوجود
 ومعتبر في العلة التامة
 وليس كذلك بل جميع
 الامور المعتبرة في العلة
 التامة امور وجودية
 فقيه نظر ؟

في سلسلة الال لان الداخل عدم عدم امر موجود لا عدم امر موجود وقوله
او عدم عدم امر موجود مختص بالصورة الثانية وبما حررنا من ان المراد بالوانع
في كل مرتبة من مراتب الصورة الثانية موانع عن عدم موجود آخر يدفع عنه
ما يمكن ان يقال ان ارتفاعات الموانع واصدادها ~~ككها~~ امور انتزاعية يمكن
ان تنتزع عن موانع واحد فلي تقدير ان يكون عدم الجزء لعدم عدم الموانع
في جميع المراتب لا يلزم تعدد المسانع الموجودة فضلا عن موانع موجودات
غير متناهية فتأمل في هذا المقام ان قد زل فيه كثير من الافدام التي ههنا كلام
يتوقف تحقيق المقام عليه وهو انه لا حاجة الى العدم اللاحق اذ يكفي وجود
الحادث مع عدمه السابق بان يقل اذا وجد جزء من الحركة فلا بد لفيضان
الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض من علة حادثة هي اما امر موجود
في جميع المراتب الغير المتناهية او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود فيلزم
تسلسل الموجودات المجتمعة المرتبة حال وجوده واما عدم امر موجود في جميع
المراتب بان يكون وجوده لزوال مانعه وزوال مانعه لانعدام موجودا وذلك
لانعدام لانعدام موجودا آخر وهكذا فيلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة
حال عدمه السابق بناء على ما ذكره من ان الموجود الذي كان عدمه علة لعدم
موجود آخر هو من جملة علة التسامية ضرورة واما امر مركب منهما فيلزم
تسلسل تلك الموجودات في الحالين اوفي احدهما والجواب لعله انما احتاج الى
العدم اللاحق اذ يرد عليه ما ذكره المعتبر بان يقال نختار ان علة وجوده
هو الامر الموجود الحادث هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء وحدث ذلك
الاستعداد لانعدام استعداد سابق وهكذا في كل مرتبة فغاية اللازم تسلسل
الاستعداد المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت ورود مثله على تقدير العدم
اللاحق ثم انه قصد بلزوم التسلسل المذكور ههنا لزومه باعتبار حال كل جزء
على حدة اي حال عدمه اللاحق او وجوده السابق الحادثة دفعة وباعتبار
حال الاجزاء المتعاقبة زمانا الحادثة معها متعاقبة لالاي نهاية من جانب الازل
وان فرض عدم كل جزء علة واحدة فقط ولاجل ان مراده لزوم التسلسل
باعتبار بن المذكورين مما صح ابراده الآتي بقوله فان قلت الى آخره المختص
بلزوم التسلسل بالاعتبار الثاني والالم بصح ذلك الايراد بوجه اذ الكلام حينئذ
في عدم جزء واحد لا في عدم كل جزء من تلك الاجزاء المتعاقبة الغير المتناهية
(قوله وان كان بسبب عدم امر موجود) او ما يستلزمه من عدم عدم عدم امر
موجود وامثاله مما كان الاعداد المضافة فردا كما اثبتنا اليه والاشارة الى هذا

اشار اليه الشريف
المحقق هناك وشارح
المقاصد بناء على
ان المؤثر في الوجود
هو الغافل ولا بأس
في كون الامر العدمي
من شرائط التأثير
نشد

قوله ثم انه قصد
بلزوم الى آخره جواب
آخر عن السؤال
المذكور ببيان ما يرجع
العدول الى العدم
اللاحق لكن يا باءا
سيأتي منه من احتياجه
الى نقل الكلام الى علة
عدم الموانع المتعددة
بعدم حدونها فالوجه
هو الجواب الاول
كما ينبغي نشد

التعميم وصفه بقوله لا يستلزم امر وجودا كالتوصيف للتعميم في قوله تعالى
 (ولا طائر يطير بجناحيه الى آخره) اذ الطائر في العرف العام لا يشمل مثل الذباب
 (قوله فان قلت الى آخره) منشأ السؤال تعميم الامر الموجود عما يستلزمه من مثل
 عدم عدم المانع ومورده الملازمة المذكورة في الشق الاول مستندا بسندين مبينين
 على مذهب الحكماء لانهم شرطوا في بطلان التسلسل امرين احدهما الترتب
 الذاتي المفسر بالعلية والمعلولية واو بان يكون بعضها شرطا للبعض الآخر
 وثانيهما اجتماع تلك الامور المترتبة في الوجود ولو في آن واحد قوله لا يلزم
 الترتب بين تلك الموانع اى موانع الاجزاء المتعاقبة اذ غاية الامر ان يكون كل
 مانع منها لازما لعدم عدم المانع عن جزء واحد الذى هو علة عدم ذلك الجزء
 ولا يعلم الترتب الذاتي لابين الموانع المذكورة ولا بين ملزوماتها التى هى اعدام
 ارتفاعات الموانع عن الاجزاء المتعاقبة في الحدوث كلاجزاء ولو سلم ان ملزوماتها
 مترتبة فالترتب الذاتي بين لوازمها التى هى تلك الموانع ممنوع ايضا اذ لما جاز
 انتفاء العلية بين لوازم علة واحدة كما قالوا في اللوازم الثلاثة للعقل الاول وهى
 العقل الثانى ونفس الفلك الاعظم وجمعه الصادر عنه باعتبارات مختلفة بناء
 على ان التقدم بالذات معتبر في العلية فما ظنك في لوازم عال مترتبة متعاقبة
 في الحدوث زمانا وقيل في نفي الترتب الذاتي ههنا اذ كل مانع علة لعدم جزء من
 اجزاء الحركة فكما لا ترتب بين تلك العدمات فكذا لا ترتب بين تلك الموانع التى
 هى عال لتلك العدمات اذ لا توقف بينها وهو ظاهر ففاسد من وجهين الاول
 اذا كان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة كان عدم الجزء مستندا الى
 امر موجود هو ذلك المانع لا الى عدم عدم المانع والكلام فيه الثانى لما كان
 بعض اجزاء الحركة علة معدة للبعض الآخر عندهم كان عدم الجزء اللاحق بعد
 وجوده متوقفا على وجوده ووجوده متوقفا على عدم سابقه بعد وجوده
 فعدم الجزء اللاحق كان متوقفا على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام في اعدام
 باقى الاجزاء فكيف يصح انكار التوقف بين اعدام العمال المعدة وبين وجوداتها
 نعم كل من تلك الموانع كما هو لازم لعدم ارتفاع المانع عن وجود ذلك الجزء
 كذلك لازم لعدم ذلك الجزء فكان تلك الموانع لوازم لا اعدام الاجزاء المترتبة
 لكن قد عرفت ان لوازم العلة الواحدة لا يجب ان تكون مترتبة فضلا عن لوازم
 الامور المتعددة المترتبة لكن بهذا يتقدح الترتب الذاتي بين الموانع المجتمعة حال
 عدم جزء واحد ايضا لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد لعدم ارتفاع المانع

عن وجوده وذلك لعدم ارفع المانع الثاني عن عدم المانع الاول وهكذا
 في كل مرتبة لالى نهاية كما عرفت في الصورة لثالثة فغاية الامر ان يجمع هناك
 موانع موجودات غير متناهية او ازم لاعداد الارتفاعات المترتبة لكون بعضها
 علة لباعض الآخر وجميع تلك الموانع حادثة دفعة مع عدم ذلك الجزء فاذا لم تكن
 تلك الموانع الموجودة اغير المتناهية مترتبة لاذاتها ولازم المالم يمكن جريان البرهان
 بها بوجه فلا يلزم اتساع السبل المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا بل لا يلزم
 ذلك فيما اذا اختلط عدم عدم المانع ببعض مراتب سائلة واحدة وذلك بخلاف
 جميع ما ذكره ههنا في نصرة الامام واستعرف تحقيق المقام (قوله بل لا يلزم
 اجتماع الى آخره) كلمة بل للترقي في عدم لزوم اتساع السبل المحل عندهم ببيان انتفاء
 الشرطين المذكورين معا (قوله لجواز ان يكون حدوثها) اي حدوث تلك
 الموانع واو آنا كافيا في انتفاء الاجزاء المنوعات كما اذا فرضنا ان المانع عن وجود
 الجزء فيما بين الحدين المفروضين وصول النقطة المفروضة على سطح الفلك
 الى الحد الثاني فان ذلك الوصول آني لا يستغرق اكثر من آن واحد ولا يلزم
 من زوال المانع بعد الآن او بعد زمان عود الجزء المنعدم الى الوجود لان ارتفاع
 المانع لا يكفي في وجود المعارل بل لابد من مقتضى ايضا وليس هنا ما يقتضي
 وجوده بل ما يقتضي عدمه بعد ذلك ابدا وهو امتناع اعانة المعدوم بهينه عندهم
 كما سيجي لا يقال لا وجه للاقتصار في هذا السؤال والجواب على عدم عدم المانع
 المستلزم اوجود المانع لانهما جاريان في انفس موانع الاجزاء ايضا بل المناسب
 ان يقال على تقدير استناد عدم كل جزء الى المانع او عدم عدم المانع المستلزم له
 لا يلزم الترتب بين تلك الموانع بل لا يلزم اجتمعها الى آخره لانا نقول المانع
 عن وجود الجزء ان كان علة لعدمه فهو مندرج في قوله ان كان بسبب امر موجود
 والا فيكون علة لعدم الجزء هناك عدم عدم المانع لا وجود المانع على ان الاقتصار
 ههنا وفيما بعد يجوز ان يكون للاشارة الى ما هو التحقيق عندهم من ان علة عدم
 عدم العلة لا غير (قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث) اي موانع وجودات
 الاجزاء المتعاقبة مثلا اذا فرضنا ان عند تمام كل دورة من دورات الفلك يحدث
 مانع عن وجود تلك الدورة بعده فبين حدوث كل مانع متواليين من موانع
 الدورات الغير المتناهية يوم وليلة ويكون حدوث كل مانع لاحق متأخرا زمانا
 عن حدوث مانع سابق بقدر تلك المدة فتكون تلك الموانع متعاقبة في الحدوث
 بناء على ان المراد من المتعاقب ههنا مطابق التأخر زمانا الكافي في جريان

البرهان اذ من الاتصالات الفلكية ما يتراهى عن سابقه بكثير من الزمان فحينئذ لا يخلو اما ان يكون جميع تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها كاعدام اجزاء الحركة التي كانت موانع عن وجوداتها كما لو وجب دوام المانع مدة دوام انتفاء الممنوع واما ان لا تكون ابدية بل منعدمة بعد ان حدوثها او بعد زمان كما اذا كان حدوثها ولو آنا كافيا في انتفاء الممنوع ابدان كانت جميعها او بعضها الغير المتناهي ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها في الوجود قطعاً مع كونها متعاقبة في الحدوث زماناً فيجرب فيها البرهان ولذا قال فان اجتمعت في الوجود وتلخص الجواب اثبات الملازمة الممنوعة بتحرير ان مرادنا من الترتيب ما يفيد صحة جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة سواء كان ترتيباً ذاتياً او زمانياً فالتسلسل في الامور المجتمعة المترتبة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير الاستناد المذكور ايضا سواء كانت تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها او لم يكن وذلك التسلسل اللازم محال لجريان البرهان المذكور في استحالة لكل فقد عرفت ان مراده من الموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة بان يكون كل مانع مانعاً عن وجود جزء آخر فكما ان الاجزاء الممنوعات متعاقبة في الحدوث متسلسلة الى غير النهاية من جانب الازل فكذا موانعها ويدل على ذلك صريح ما يذكره بعد في تطبيق السلسلتين المبتدأتين من الحادث في اليوم ومن الحادث بالامس ومنهم من حمل الموانع ههنا على عال عدم جزء واحد بناء على ان عال المانع عن وجود جزء موانع عنه ايضا ثم اعترض عليه بان قال لم يظهر لي من هذا الجواب دفع المنع الاول بل انما يدفع به المنع الثاني وهو قوله بل لا يلزم آه لجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتيب ذاتي ولا زمني فلا يجرب البرهان في ابطاله انتهى وهذا الاعتراض وارد على ما فهمه لا على الشارح فانه مبنى على الغفلة عن كفا كل في صدر السؤال عن كون مراد الشارح في الملازمة لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين نعم ما اورده متوجه على لزوم التسلسل المستحيل عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما قدمنا في احتلال ما ذكره الشارح ههنا وسيجيء جوابه (قوله ولا يقدر فيه الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من قوله بحسب الزمان لكن كونه جواباً ملزماً للحكمة محل نظر لان مجرد الترتيب الزماني لو كان كافياً عندهم في جريان البرهان في الامور المجتمعة الغير المتناهية لما قالوا يجوز ان النفوس الانسانية الغير المتناهية المتعاقبة في الخلق بحسب الزمان ابدية بعد حدوثها كما سيثير اليه ولا يخفى ههنا الابان يقال مراد الشارح ههنا بتحرير مراد الامام بان غير ضده

الزام الحكماء بمقدمات بعضها مسلمة عندهم كتشابه اجزاء الحركة المستمرة
 المبني على ساطة الفلك وكما يجاب الفاعل بحيث يحتاج الى هذه الماديات الى
 حدوث امر باعداد واستعداد وبعدها قطعية طاهرة على كل ذي فطرة
 سليمة كبطلان التسلسل ههنا بمران البرهان فيه ويؤيده ان اراد هذه
 المساحة في صورة الزام الحكماء في كتب عقاب اهل السنة ليس الا لدفع
 الشبهة عن عقابهم فيكفيه بطلانه عند ذوى فطرة سليمة (قوله فان علة
 عدم كل مانع) من تلك الموانع المنعومة بعد حد وانها متعاقبة اما عدم
 عدم المانع عن استمرار وجوده واما انعدام جزء من اجزاء علة وجوده كعدم
 الجزء بعينه لا يقال لا تقابل بين القسمين اذ قد عرفت ان عدم عدم المانع
 عن وجود الجزء او المانع المنعدم كان عبارة عن عدم ارتفاع المانع
 عن وجوده وارتفاع المانع جزء من علة وجوده فكان القسم الاول عبارة
 عن عدم جزء من اجزاء علة وجوده وهو القسم الثاني فكان القسم الاول
 مندرجا في القسم الثاني واخص منه مطلقا لانا نقول المراد بالجزء في القسم
 الثاني ما عدا ارتفاع المانع وجوديا كان او عدميا وانما قيل ذلك ليجتمع
 الموجودات في احد القسمين حال عدم وفي الآخر حال الوجود على تقدير كون
 ذلك القسم علة في جميع المراتب وانما لم يتعرض ليكون العلة امرا موجودا لان
 الكلام فيما كانت العلة عدم المانع في جميع المراتب او للاشارة الى التحقيق كما قدمنا
 (قوله و على الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث غير المتناهية)
 اقول حاولوا مراده من الموانع المترتبة ههنا على موانع الموانع المترتبة
 في الحدوث زمانا بان يكون كل مانع منها مانعا عن وجود الموانع المنعومة من
 موانع الاجزاء كما هو المتبادر من كلامه وعلى حال المانع الواحد بناء على ان علة
 المانع عن الشيء موانع عنه ايضا ومترتبة ذاتا في الحدوث مع عدم ذلك المانع
 المنعدم ويحجه على الاول ان موانع الموانع يجوز ان يكون متعاقبة غير مجتمعة ايضا
 كموانع الاجزاء بين ما ذكره من جواز ان يكون حدوث كل مانع ولو آنا كافيا
 في انتفاء المنوع ابدا بعد حدوثه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل لا يثبت
 به الملازمة المتروكة لان التسلسل المتأخوذ فيها تسلسل الموجودات المجتمعة
 لا يقال يجوز ان يكون اطلاق هذا التسلسل ايضا مبني على ما سبق منه
 في تحقيق مذهب المتكلمين من جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة
 في مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة بحسب لزمان وان يكون الجواب
 باعتبار هذا الشق جوابا بتغيير الدليل ونجريد الملازمة عن المجتعة كانه در

من ترك هذا القيد ههنا لانا نقول على هذا لاجابة الى التكلفات التي ذكرها
في هذا المقام بل الايق حينئذ اجراء البرهان في نفس اجزاء الحركة بان يقال
الدورات المتعاقبة الغير المتناهية محال لجريان البرهان وايضا لا يندفع به
الاعتراض السابق على الامام وانما يندفع بلزوم تسلسل الموجودات المجتمعة
ويجبه على الثاني ما قدمناه في اختلال ما ذكره ههنا وتقدم من البعض
من جواز ان يكون حدوث عدم المانع المنعدم لحدوث عدم ارتفاع المانع
عن وجود المانع المنعدم وحدث عدم الارتفاع المذكور لحدوث عدم ارتفاع
المانع الثاني عن عدم المانع الاول وحدث العدم الاخير لحدوث عدم ارتفاع
المانع الثالث عن عدم المانع الثاني وهكذا الى غير النهاية كما اشرنا اليه في الصورة
الثالثة فغاية اللازم ان يوجد هناك موانع موجودة غير متناهية لوازم لاعداد
الارتفاعات المترتبة الغير المتناهية وقد عرفت ان لوازم الامور المترتبة بالذات
لا يجب ان يكون مترتبة بالذات وجميع تلك الموانع حاثة دفعة عند حدوث
عدم المانع المنعدم واذا لم يعلم بينها ترتيب لاذات ولا زمانا فلا يجري فيها البرهان
بوجه لا يقال لعل بطلان التسلسل ههنا مبني على ما سيجي منه بحقيقة من
ان مطابق الامور المجتمعة الغير المتناهية يستلزم الترتيب الذاتي بين المجموعات
المأخوذة منها بان يكون بعضها جزءا من البعض الآخر وان لم يكن بين احادها
ترتيب ذاتي لانا نقول على هذا لوجه لتسليم انتهاء الترتيب الذاتي في الشق الاول
كما اشار اليه بقوله ولا يقدح فيه عدم ترتيبها الى آخره والجواب عن هذا الاشكال
القوي المتوجه ههنا وفيما سبق انه اذ كان عدم المانع المنعدم ههنا وعدم الجزء
فيما سبق لا عدم الارتفاعات المترتبة وكان كل عدم الارتفاع منها مستلزما
لما نفع موجود كما في الصورة الثانية كان المانع الاول مانعا عن وجود المانع
المنعدم ههنا وعن وجود الجزء المنعدم فيما سبق وكان المانع الثاني وكذا
الموانع التي فوقها الى غير النهاية مانعا عن عدم المانع الذي يليه من نمته
لا عن وجوده والالم مجتمع هناك مانعا عن فضلا عن الموانع الغير المتناهية
ولاشك ان ما كان المانع الثاني مانعا عنه من عدم المانع الاول انما هو عدمه
الازلي وكذا ما منعه المانع الثالث انما هو العدم الازلي للمانع الثاني
وهكذا في كل مرتبة فوقها ولا يخفى على ذي فطرة سليمة ان العدم
الازلي المستمر من الازل الى وقت معين انما يقطع في ذلك الوقت باحد الامرين
اما بحدوث موجود او زوال موجود اذلي سواء كان نوعا او جنسا يتعقب
افراده او شخصا ان جوز زوال الازلي كما سيظهر اليه فاذا قد انحصر

العلة الحادثة لحدوث موجود في امر موجود وعدم امر موجود لاثبات انها
قطعا وان جاز ان يكون علة عدم الموجود اعني منعهما ومن عدم ارتفاع المانع
فحينئذ نختار الشق الثاني ونقول نعم يجوز ان يكون عدم المانع المنعدم ههنا
وعدم الجزء فيما سبق لعدم ارتفاع المانع عن وجوده لكن لا يجوز ان يكون
هذا العدم ولا وجود المانع اللازم له مستندا الى مثل ذلك العدم لانهما مع
انقطاع العدم الازلي لذلك المانع متلازمة بل كل منهما حادث لما لوجود
موجود او لعدم امر موجود فان كان حدوث موجود في جميع المراتب يلزم
تسلسل الموجودات المترتبة ذاتا المجتمعة الغير المتناهية حال عدم المانع او الجزء
المنعدم وان كان لعدم في جميع المراتب يلزم تسلسلها حال وجوده وان كان
لمجموعهما يلزم تسلسلها في الحسنيين او في احدهما فلا اشكال لاههنا ولا فيما
سبق ولا فيما تمحض السلسلة ولا فيما اختلط ببعض مراتبها عدم المانع
واما عدم عدم المانع وغيره مما كان الاعدام المضافة فردا في حكم
عدم المانع قطعا فظهر ان مراده بالموانع المترتبة حال الموانع المترتبة
في الحدوث ذاتا وزمانا فان حال كل مانع مترتبة في الحدوث ذاتا تسلسل الى
غير النهاية ومجموع سلاسل العال لمجموع الموانع المترتبة في الحدوث زمانا
مترتبة زمانا اذ كل سلسلة غير متناهية لجزء واحد او لمانع واحد يقع بعد سلسلة
اخرى لجزء او مانع آخر سابق على الاول زمانا فكله قال يلزمهم باعتبار كل
مانع من الموانع المتعاقبة في الحدوث سلسلة مترتبة الاحاد مجتمعة غير متناهية
وانما عبر عن العال بالموانع لان كلامها بالنسبة الى سلسلة اعدام الارتفاعات كان
مانعا عن عدم المانع الذي بعده كما ان المانع الاول من تلك السلسلة كان
مانعا عن وجود المانع المنعدم ولاجل ان حال المانع موانع واما قوله ولا يقدح
في اشق الاول فلان الترتيب الذي في المعلوم بين حال كل مانع من موانع الاجزاء
المتعاقبة في الحدوث زمانا لا بين تلك الموانع المتعاقبة ويمكن ان يقال ههنا اذا
كان اعدام ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض الاخر كان الارتفاعات
كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم شيء كان تحققه علة لتحقيقه سواء
كان ذلك الشيء موجودا او معدوما واذا كانت ارتفاعات الموانع بعضها علة
لبعض الاخر كانت الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعدام كذلك لان ارتفاعات
الموانع عبارة عن اعدامها فيرجع الامر في هذه الصورة الى علوية بعض تلك
الموانع الى البعض الآخر فلا اشكال ايضا وانما اطينا الكلام في هذا المقام

قوله لكن لا يجوز ان
يكون هذا العدم الى
آخره ولاجل هذا
جوز ان يكون علة
عدم كل جزء عدم
عدم المانع ولم يجوز
سلسلة اعدام اعدام
الموانع في عدم جزء
واحد تأمل من

فانه معركة الاعلام ومزال الاقدام لكثرة الاوهام (قوله الوجه الرابع ماعول
عاليه الى آخره) هذا الجواب وكذا الجواب الخامس جواب بنقض دليهم
ايضا لكن بتغيير النقض السابق بسبب منعهم الجريان بجواز سلسلة الحوادث
الغير المتناهية بواسطة الحركة الى النقض بان يقال او صح دليهم هذا يلزم
اما قدم كل شخص من اشخاص الحوادث واما قدم نوعه او جنسه بان
يتوارد الاستعدادات الغير المتناهية على مادتين قديمتين احديهما مادة الافلاك
التي يتوارد عليها استعدادات الحركات والاخرى مادة العناصر التي يتوارد
عليها الصور والعوارض اذ سلسلة الحوادث العنصرية لا تنظم بمجرد
المادة الاولى واللازم بكلا شقيه باطل اما الاول فبالبداهة واما الثاني فلما ذكره
المجيب من ان ذلك التوارد الغير المتناهي منافي للحالة التي يقتضيها القديم
بالنسبة الى الحوادث فاما ان لا يكون تلك المادة قديمة او تنقطع سلسلة
الاستعدادات الحادثة المتواردة عليها واللازم اجتماع النقيضين هما ان توجد
للمادة القديمة تلك الحالة وان لا توجد و قوله بل عدم تنافي موجودات
الى آخره ترقى في ابطال الشق الثاني يدلل بعينه وغيره بان يقال بعد وجود القديم
الواجب بالذات لا يمكن سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية مطلقا سواء
كانت حوادث عنصرية او فلكية وسواء كانت تصورات متعاقبة لمجرد او تعلقات
ارادة قديمة للنافاة المذكورة ولا ينافي كون هذا الجواب نقضا آخر لدليهم
بهذا الاعتبار تضمنه جوابا عن منع الجريان بابطال سندهم او باثبات المقدمة
المنوعة التي هي بطلان التسلسل اللازم في صورة النقض السابق وانما لم يعمل
مانقله عن الامام من هذا القبيل لانه جواب الزامي كجوابه السابق على جملة
الاجوبة وهذا جواب تحقيقي ولو في زعم المجيب ومقام هذه الاجوبة هو مقام
الاجوبة الحقيقية كما لا يخفى (قوله عارضة) هو مع قوله متواردة خبر واحد
لكانت كقولهم هذا حلوا حاض بمعنى من فلا يلزم كون الصور التي هي الجواهر
من العوارض وتعلقات الارادة القديمة عارضة لها وتصورات المجرّد عارضة له
(قوله غير معقول) اي غير متصور وغير ممكن والمراد نفي التصور الكثير
اذ الانسان انما يتصور كثيرا ما يمكن له من منفعه او مضاره فبهذا الاعتبار جمعوا
نفي التصور الكثير كناية عن عدم امكانه كما هو الشايع في امثال هذه العبارة
فلا يتجه ان الحكم بكونه غير معقول يستحيل بدون تصوره على ان الكناية
في مادة مخصوصه لا تتوقف على وجود المعنى الحقيقي فيها كما عرفت (قوله

وهذا يوجب (اى وجوب كون القديم سابقا على كل حادث يوجب ان يكون له حالة اى ان يوجد له زمان مفروض موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولا يوجد فيه شئ من الحوادث فلا يكون هذا القول عين قوله فلا بد ان يكون سابقا الى آخره ولا عين قوله لان القديم يجب ان يكون الى آخره اذ ليس فهما الزفات الى تلك الحالة بخلاف هذا القول ثم ان مراده من قوله على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اعم من ان يكون ذلك الفرد الواحد واحدا بالخص او بالوع او بالجنس اذ مفهوم الحادث كما يصدق على كل شخص حادث يصدق على كل جملة حادثة من نوع او انواع و يدل عليه سياق كلام الشارح فلا حاجة الى ما قيل الظاهر ان المجيب اراد بالكل ههنا الكل المجموعى (قوله و يلزم من توارده الى آخره) هذا اشارة الى ملازمة دليل الابطال المقرر على هيئة القياس الاستثنائى وما سبق كان اثباتا للمقدمة الاستثنائية وحاصله لو توارده سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لزم ان لا يوجد للتقديم تلك الحالة اللازمة له بالنسبة الى الحادث والالزم اجتماع التفضين والالزم باطل لما ثبت من قبل ثم قوله من توارده الحوادث الغير المتناهية عليه محمول على التمثيل اى وكذا يلزم ذلك من تواردها معه بشهادة قوله بل مقارنته دائما مع بعض الى آخره فان كلمة مع شاملة للصورتين المذكورتين فى كلام المجيب احدهما قبل الترتي والاخرى بعده فالبيان شامل لهما لا يخص بالصورة الاولى كما قيل (قوله قلت هذا بداهة الوهم) اى بداهة الحكم بالنفاة بين دوام المقارنة وبين السبق على كل فرد بواسطة ايجاب ذلك السبق تلك الحالة بداهة الوهم لا بداهة العقل لان العقل لا يرضى بذلك الايجاب وانما رضى به وهم المجيب ولذا حكم بداهة هذا المناقاة فاندفع ما قيل الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب للتقديم تلك الحالة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالنفاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية العقل لا بديهية الوهم (قوله انما يستلزم) كون القديم متحققا فى الزمان السابق على كل فرد سواء كان ذلك الفرد شخصا او جهة اشخاص متناهية او غير متناهية لما يأتى منه من ان كل فرد جزء من المجموع الغير المتناهى الاجزاء والاحاد فيكون ذلك الكل من افراد الحوادث كالجملة المتناهية الاحاد ولما كان حدوث ذلك لكل الغير المتناهى الاحاد وقت حدوث ذلك الفرد كان القديم سابقا على وجوده سبقا زمانيا ايضا وبذلك انضح فساد الاعتراض الآتى ايضا وتلخيص كلامه منع ايجاب القديم

تلك الحالة فلا يتم المقدمة الاستثنائية من دليل الإبطال لكنه اوردته على دليل
الملازمة من المناقاة للإشارة الى ان تلك المناقاة مبنية على الإيجاب المذكور فلا يتم
الملازمة ايضا (قوله وانما يلزم ذلك لولزم الى آخره) يعني لم يؤخذ في مفهوم
القديم ان يكون سابقا على جميع ما يصدق عليه مفهوم الحادث في زمان واحد
بل المأخوذ فيه ان يكون سابقا على كل فرد من افراد الحادث بان يوجد قبل
ذلك الفرد فليكن سابقا على فرد في زمان وعلى فرد آخر في زمان آخر وهذا
المعنى لا يقتضي ان لا يكون مقارنا بفرد آخر حين كونه سابقا على الفرد الذي
بعده بل السبق على كل فرد بدون مقارنته بواحد منها لا يمكن فيما كان افراد
الحوادث المتعاقبة غير متناهية وانما يمكن فيما كانت متناهية (قوله وقد اعترض
عليه) اي على المجيب بالوجه الرابع لانه ايراد آخر عليه يمنع المناقاة كما ايراد الشارح
لاعتراض على ايراد الشارح (قوله وانت تعلم فسادا الى آخره) لوجهين الاول
ان حكمه يلزم المناقاة على تقدير كون الكل المجموعى حادثا فاسدا الثاني
حكمه بعدم حدوث الكل المجموعى عند حدوث الفرد الواحد فاسدا ايضا
ومنه ان كلاً الفاسدين ما ذكره بقوله وكأنه توهم الى آخره (قوله يستلزم حدوث
المجموع) ومع ذلك لا يلزم المناقاة المذكورة كما قرره وما اوردوا عليه ههنا
من ان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم فحدوث المجموع انما يكون باتصافه
بالوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد ما بالوجود غير مستلزم لاتصاف
المجموع به بل المجموع ههنا ليس بحادث ولا قديم بالمعنى المصطلح اذ المجموع
الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ولذا حكموا بان
الحركة بمعنى القطع غير موجودة مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان
فظهر ان كلام القائل المعول غير مبني على ما توهم من التوهم وحله على ابدانه على
ذلك التوهم بعيد ودعوى البداهة في استلزام حدوث الجزء حدوث الكل
في هذه المادة فاسدة غير مسموعة قطعاً انتهى فتوهم فاسد مبني على القول بما سيجي
تحقيقه من الشارح المحقق من ان لهذا الكل المتعاقب الاجزاء نوعاً من الوجود بناء
على ان الوجود اعم من الوجود على سبيل اجتماع الاجزاء ومن الوجود على سبيل
تعاقب الاجزاء كيف وما بطله المتكلمون باجراء برهان التطبيق والتضاد في
استحالة مطلق التسلسل ولو متعاقبة الاحاد ليس الا هذا الوجود فلا مسأغ لرد ما
ذكره الشارح ههنا عند القائلين بحدوث العالم ومنهم المعترض وقياسه على الحركة
بمعنى القطع فاسد لانها متصل واحد لا وجود لها في الوسط لعدم تمام اجزائها

ولا في المنتهى لانها تبطل عنده. ولذا صرح ابن سينا في النفا بان وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي وبيانها بوجه آخر اذ الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا ولا كذلك هذه الحركة كما ذكره الشارح في جاثية الجريد (قوله وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة الى آخره) وهو العلامة التفاضلية اوردته في تبين دلائل حدوث العالم بان يقال العالم مركب من الاعيان والاعراض والكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بدليل طر بان عدم واما الاعيان فلانها لا يتخاو عن الحوادث وما لا يتخاو عن الحوادث فهو حادث اما الصغرى فلانها لا يتخاو عن الحركة والسكون واما الكبرى فلان ما يتخاو عن الحوادث او ثبت في الازل لم يثبت الحادث في الازل ثم اورد على دليل الكبرى بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازالة الحركات المائدة انه ما من حركة الاوقبلها حركة اخرى لالي بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون ان لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة الممتدة ثم قل والجواب انه لا وجود للطاق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المصاق مع حدوث كل من الجزئيات اقول هذا الجواب غير مرضي له لانه اورد المنع المذكور من طرف الحكماء على تلك الكبرى في شرح المقاصد ثم قال في جوابه واجب اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازالة وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي الموقفة ضرورة والموقفة من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومناف اللازم مناف للزموم قطعا وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازيليا اذ لا تحقق للكل الا في ضمن الجزئي لكن اللازم بطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتساهية بوجهين احدهما طريق التطبيق وثانيهما طريق التكافؤ والتضيق ثم نقل لبيان امتناع تعاقب الحوادث الغير المتساهية وجوها اخر اشار في بعضها الى رد الجوابين الاولين حيث قال ومنها ان كل حركة يفرض لا يتخاو من ان تكون موقفة باخري فلانكون ازالة ضرورة سبق عدم عليها. اولا نكون موقفة باخري بل يحقق حركة لاحركة قبلها فنكون اول الحركات فيكون للحركة

بداية وهو المطلوب ورد باننا نختار الاول ولا يفيد الاحداث كل جزئي من
 جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون
 قبله حادث آخر فظهر ان اعتماده في هذا الباب على طريق التطبيق والتضاييف
 ولذا اورد عليه المولى الخيالي في حاشيته بوجهين احدهما ان المطلق كما يوجد
 في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيزية حكمه كذلك يوجد في ضمن
 جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في انصاف
 المطلق بالتقابلات بحسب الحيزيات وثانيهما انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف
 نعيم الجنان بعدم التناهي انتهى (قوله فلا يتصور قدم النوع) لعل
 التخصيص بالنوع لكون الكلام هناك في نوع الحركة ومع ذلك فالاولى
 قدم المطلق كما في كلام بعض الفضلاء لان الماهية التي لا توجد الا في ضمن
 الفرد اعم من الماهية النوعية والجنسية كما لا يخفى (قوله ان لا يزال فرد من افراد
 الى آخره) لا يخفى ان كلمة لا الداخلة على المضارع للاستقبال ولهذا قيل هذا
 معنى الابد على وفق مرادهم لامعنى القدم فالاولى ان يقول مرادهم بقدم
 النوع انه مامن فرد الاوقبله فرد آخر لا الى نهاية كما قال التفتازاني وكذا
 الكلام في ما ذكره في قضية الورد اقول لعل التعبير عن الماضي بصورة المضارع
 للايماء الى الوجه الثاني من الوجهين الذين اوردتهما المولى الخيالي (قوله
 وليت شعري الى آخره) اقول هو يقول الامر كما قلت وانما ذكرته هناك لكونه
 جوابا مشهورا عند القوم اشترت الى اختلاله في شرح المقاصد وليت شعري
 ما سبب حيرتكم بعد ما اشترت الى اختلاله ومنهم من التزم صحة بمقدّمات
 واهية ولا يمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات الحركة ببرهاني التطبيق
 والتضاييف وبعد الاحتياج اليهما لاحاجة الى نفي قدم المطلق لان نفي قدمه
 لغرض انتهاء سلسلة الجزئيات (قوله يدل على بطلان التسلسل) في الامور
 الموجودة في نفس الامر المترتبة ذاتا او زمانا لما سبق منه ولان السابقة
 والمسبوقية التضاييف لا تختصان بالذاتيتين بل تعبران الزمانيتين ايضا بل
 الوضعيتين ايضا فيما انفصل بعض الاحاد المترتبة وضعا عن بعض آخر
 واما اذا اتصل بعض الاحاد ببعض كما في الخططين المفروضين الغير المنتاهيين
 لاثبات تناهي الابعاد ففي جريان برهان التضاييف في تناهيهما بحث لان
 اجزاءهما السابقة والمسبوقة فرضية محضة وكذا اتصافها بالسابقة
 والمسبوقية والاولية والثانوية وسائر الاضافات (قوله وذلك لان
 حاصل برهان التضاييف الى آخره) هذا دليل بطلان اللازم من

دليل الايراد بان يقال او وجد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية سواء
 كان كل متقدم منها علة لعدة لاحده او لا يلزم امكان ذهاب سلسلة المتضايفين
 الى غير النهاية مبتدأة من حادث معين منتصف باحد هما دون الآخر واللازم
 محال فكذا لزوم ما الملازمة فلان تلك الحوادث ان كان بعضها علة للبعض
 الآخر فيوجد بينها العلية والمعاوية او الابوة والبزوة واثباتها من المتضايفين
 والا فلا اقل من تحقق السابقة والمسبوقية في الواقع بينها واما بطلان لازم
 فلانه لو ذهب سلسلة المتضايفين من ذلك الحادث الى غير النهاية كان يكون
 ذلك الحادث متصفا بالمسبوقية فقط من غير ان يتصف بالسابقة فاما ان يوجد في
 السلسلة قبل ذلك الحادث حادث متصف بالسابقة فقط من غير ان يتصف
 بالمسبوقية او لا يوجد فعلى الاول يلزم انه السلسلة على تقدير لانهيها وعلى
 الثاني يلزم ان يز يد عدد المسبوقيات الواقعة في تلك السلسلة على عدد المتضايفات
 الواقعة فيها بمسبوقية واحدة هي ما في الحادث ابداً لان كل واحد مما قبله
 منتصف بالسابقة والمسبوقية مما يحصل التكافؤ وتساوي فيما قبله وبقى
 ما فيه من المسبوقية المحضة زائدة والاول محال مستلزم لاجتماع القيضين والثاني
 محال مستلزم اوجود احد المتضايفين بدون الآخر وهذا المحال ان ربه يعمل
 استحالة احدهما دليلاً على لزوم الآخر فيقرر البرهان على وجهين احدهما
 لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم زيادة عدد المتضايفين
 على الآخر والا لوجد في السلسلة حادث منتصف بالسابقة بدون المسبوقية فيلزم
 تناهيها على تقدير لانهيها فعلى تقدير ذهابها الى غير النهاية بحيث
 لا يلزم تناهيها بوجه يلزم تلك الزيادة قطعاً وهذا الوجه ما اختاره
 الشارح ههنا الثاني لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم تناهيها
 على تقدير لانهيها واللازم الزيادة المذكورة وهذا الوجه هو ما اختاره
 صاحب التجريد فان قلت لا نسلم انه على تقدير ان يكون كل حادث
 قبله متصفاً بهما يلزم الزيادة بل غاية الامر يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث
 حادث آخر سابق عليه الا يرى اننا اذا فرضنا سلسلة مركبة من خمسة
 حوادث لا غير ففي هذه السلسلة اربع مسبوقيات مبتدأة من الواحد منتهية
 في رابع واربع سابقيات مبتدأة من الثاني ومنتهية في الخامس فاذا فرضنا
 ان الخامس منتصف بكل من السابقة والمسبوقية لم يلزم الزيادة بل يبرم
 ان يوجد قبله سادس سابق عليه والامر كذلك في سلسلة غير المتناهية
 وهذا هو منشأ قول من قال لا نسلم لزوم الزيادة كيف وكل مسبوقية

في السلسلة انما هي بالنسبة الى سابقة ما قبله من الحوادث و بالجملة بمجرد صدق
 قولنا وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقة مسبوقية لا يظهر تكافؤهما فيما
 فوق المaul الاخير وانما يظهر لو لم يصدق قولنا ايضا بازاء كل مسبوقية
 في السلسلة المشتملة على المaul الاخير سابقة فيها قلت كل تكافؤ يقع
 في السلسلة فهو واقع في نفس الامر بمجرد سابقة الاسبق من غير توقف
 على مسبوقيته كما وقع في المثال بمجرد سابقة الخامس من غير توقف
 على مسبوقيته فكما تحقق التكافؤ في السلسلة المشتملة على المaul الاخير يقع
 فيما قبله سابقة محضة و بعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم تقع فيما قبله
 سابقة محضة لم يقع التكافؤ بل يلزم زيادة احدهما وهو المطلوب بل نقول
 كما ان مسبوقية الخامس لزمها ان لا تكون السلسلة المركبة من الخمسة مركبا
 منها بل عن الستة الزيادة عليها بواحد كذلك مسبوقية كل واحد من آحاد
 السلسلة الغير المتناهية يلزمها ان لا تكون تلك السلسلة الغير المتناهية مركبة
 من الآحاد الغير المتناهية بل عما زاد عليها بواحد فيلزم تناهي الغير المتناهي
 فعلى تقدير ان يكون سلسلة المتضايقين غير متناهية بحيث لا يلزمها تناهيها
 بوجه يلزم الزيادة المذكورة قطعا ونحن نقول لو عم السابقة والمسبوقية
 عما بالذات و بالواسطة فعلى تقدير لا تناهي الحوادث يلزم ان يتحقق في كل حادث
 مسبوقيات غير متناهية وسابقيات متناهية لان كل حادث حيثئذ مسبوق
 بحوادث غير متناهية وسابق في كل زمان على حوادث متناهية محصورة
 بينه وبين الحادث الاخير فلا شبهة في لزوم الزيادة المذكورة قطعا بخلاف
 ما اذا كان الحوادث متناهية اذ في الحادث الاخير من المثال اربع مسبوقيات
 وفي الثاني ثلث مسبوقيات وفي الثالث اثنان وفي الرابع واحدة ومجموع
 المسبوقيات في تلك السلسلة عشرة وكذا مجموع السابقيات لان في الخامس
 اربع سابقيات وفي الرابع ثلث وفي الثالث اثنان وفي الثاني واحدة فالمجموع
 عشرة ايضا فلا مجال للتوهم فيه اصلا (قوله لو كان التسلسل من جانب المبدأ)
 اي في جانب العال واما اذا كان التسلسل في جانب المaulات فحيثئذ نأخذ
 سلسلة من سابق معين كالعلة الاولى التي لاعلة له كما اذا فرض ان الواجب تعالى
 اوجد موجودات غير متناهية بالفعل وكان بعضها علة للبعض الآخر وليس
 مراده من المبدأ مبدأ السلسلة فانه المسبوق المعين ههنا نعم اراد بالمبدأ فيما بعد
 مبدأ السلسلة (قوله وهو محال بداهة) اذ لا يجوز العقل سابقا بلا مسبوق
 ومسبوقا بلا سابق و ابالا ولد له و ابنا لا اب له وهكذا (قوله من جانب

واحد) كما لو كان مبدأ سلسلة معاول لاخير الاعلى كالأبن الذي لا ولد له او صلة
 اولى لا معاولية لها كما واجب تعالى فيما فرضنا من قبل واما اذا لم يوجد المبدأ
 المذكور كما اذا فرض ان هناك موجودات كان بعضها علة للبعض الآخر ولانهاية
 اها لا في جانب المال ولا في جانب المعاولات بل لكل منها علة لما بعده ومعاولية
 لما قبله فالتسلسل هناك من الجانبين اعلم ان التسلسل عندهم يطابق على معنيين
 احدهما لانهاية الموجودات بالفعل وثانيهما لانهايتها بالقوة لان الامور الغير
 المتناهية بمعنى اى جملة اخذت منها كان الباقي از يد من المأخوذ ان كان
 جميعها موجودا بالفعل في زمان واحد وفي ازمة متعاقبة غير متناهية فهو
 تسلسل بالفعل وان لم يكن جميعها موجودا بالفعل بل الموجود بعضها وبخرج
 البعض الآخر من القوة الى الفعل شيئا فشيئا بحيث لا يقف الخروج عند حد
 من الحدود المستقبلية او لم يكن شيئا منها موجودا وبخرج كذلك فهو تسلسل
 بالقوة المشهور عندهم التسلسل بمعنى لا يقف عند حد والتسلسل بهذا المعنى
 من مبدأ معين بحيث لا يتناهي عند حد في جانب الاستقبال جاز عند المتكلمين
 كما جوزوه في مقدورات الله تعالى والاعداد المارضة لها وعند الحكماء كما
 جوزوه في انقسام الجسم الى غير النهاية وانما جوزوه لان الموجودات الخارجة
 من القوة الى الفعل فيه متناهية في كل حد وزمان من جانب الابدل كوانها محصورة
 بين ذلك المبدأ والحادث الاخير وحال الحوادث المتعاقبة بالنسبة الى جانب
 الابد من هذا القبيل واما المعنى الاول فله ستة اقسام فان تلك الموجودات
 الغير المتناهية بالفعل ان كان جميعها موجودا مجمعة في زمان واحد وكان بعضها
 علة للبعض الآخر فان وجد فيها معاول اخير لا معاول بعده فهو القسم الاول
 المسمى عندهم بالتسلسل في جانب المال وان وجد فيها العلة الاولى التي لا علة
 قبلها فهو القسم الثاني المسمى عندهم بالتسلسل في جانب المعاولات وان لم يوجد
 فيها شيء منهما بل كان كل علة قبلها علة اخرى وكل معاول بعده معاول
 آخر فهو القسم الثالث المسمى عندهم بالتسلسل بالفعل من الجانبين وهذه
 الاقسام الثلاثة محال عند الفريقيين لجريان البراهين وان كان جميعها موجودا
 مجمعة في زمان واحد ولم يكن بعضها علة للبعض الآخر فان كان بينها
 ترتيب وضمي فهو القسم الرابع وهو ايضا محال باتفاق الفريقيين لجريان
 التطبيق وان لم يكن بينها ترتيب لا طبعا الى ذاتها ولا وضعا اى في التثنية نسبة
 كما جوزوه الحكماء في النفوس الانسانية الغير المتناهية فهو القسم الخامس

وان كانت موجودات غير مجتمعة بل متعاقبة في ازمة متعاقبة غير متناهية بالفعل
من جانب الازل كما جوزه الحكماء في سلسلة الحوادث المتعاقبة الممتدة الى جانب
الازل لا الى نهاية فهو القسم السادس وخالفهم المتكلمون في جواز القسمين
الاخيرين حيث حكموا باستحالة لهما ايضا اما القسم الخامس فلما يأتي من
الشارح واما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان برهان التضاييف
والتطبيق في استحالتهما ايضا اذا عرفت هذا فنقول ذلك المتوهم اشتبه
في جريان التضاييف فيما كان التسلسل من الجانبين سواء كان التسلسل
في كلا الجانبين بالمعنى الاول كما في القسم الثالث او كان في احد الجانبين بالمعنى
الاول وفي الجانب الاخر بالمعنى الثاني كما في القسم السادس الذي نحن فيه اذ هذا
القدر يكفيه فيما نحن فيه اذ كما ان لكل معلول علية ومعلولة في القسم الثالث
كذلك على تقدير ان لا يكون للحوادث المتعاقبة آخر يكون لكل مسبوق سابقة
ومسبوقية فيما نحن فيه فلا يظهر لزوم الخلف الذي هو الزيادة المذكورة
في هذين القسمين فلا تعرض في كلام المتوهم بجواز تسلسل الامور المتعاقبة
في كلا الجانبين بالمعنى الاول ولا في كلام الشارح بإبطاله بارضاء العنان كما توهموا
وقالوا ما قالوا او كيف يجوز المتوهم مع ان المعنى الاول بشرط التعاقب محال
بالنسبة الى جانب الابداهة وبدون الشرط يرجع الى القسم المستحيل عند
الفر يقين لجريان سائر البراهين مع ان توهمه لا يتوقف على تجوز ذلك كما عرفت
(قوله وذلك لانا اخذنا اذا الى آخره) شروع في بيان لزوم الخلف المذكور
في التسلسل من الجانبين فيما كانت الاحاد مترتبة مجتمعة في الوجود كما
في القسم الثالث ليندفع التوهم المذكور عنه اولاً وعما نحن فيه ثانياً بقوله ومن
البين الى آخره فقوله كالمعلول الاخير ان حل على المعلول الاخير في الواقع كما
هو المتبادر فالكاف لتشبيه ذلك الواحد بالمعلول الاخير في القسم الاول وان
حل على المعلول الاخير في الفرض فالكاف للتمثيل وتلخيص كلامه ان ذلك
الواحد وان كان له سابقة ومسبوقية معالكن مسبوقيته معتبرة في سلسلة المتضاييفين
في جانب العال وسابقيته معتبرة في سلسلتهما في جانب الماولات بحيث لا مدخل
لشيء منهما في سلسلة الاخرى فبالنظر الى مسبوقيته كان ذلك الواحد كالمعلول
الاخير في القسم الاول في انهما لم يتصفا من سلسلة المتضاييفين في جانب العال الا
بمسبوقية واحدة فلا بد في سلسلة العال من علية تصف بالسابقة دون المسبوقية
واللزم الزيادة المذكورة وبالنظر الى سابقيته كان كالعلة الاولى في انهما لم يتصفا

من سلسلة المتضايفين في جانب الماولات الابسية واحدة فلا بد في سلسلة
 الماولات من ماعول يتصف بالمسبوقية دون السابقة والزم لزوجة المذكورة
 ايضا فقوله ههنا حتى تكافي الى آخره وفيما بعد يكافي اعداد الى آخره اشارة
 الى وجوب الانتهاءين لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق بان يقال
 اولم ينته السلسلة بل ذهب المتضايغان الى غير نهاية لم يتكافيا بل زاد احدهما
 على الآخر فلا عدول في كلامه عن تقرير البرهان على الوجه الاول الى تقريره
 على الوجه الثاني من وجهي تقريره كما توهم بعضهم فاعترض على قواين
 بان الاولى ان يقول والا لارتفع التقدم والتأخر كما في شرح البحر يد (قوله
 ومن البين ان هذا البرهان الى آخره) قد اشرنا الى انه شروع في بيان لروم
 الخلف المذكور فيما نحن فيه فلا يتجه عليه انه تكرر لما سبق يعني ان هذا البرهان
 الجارى في استحالة التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة الغير المتناهية من الجانبين
 على ما قررنا يجرى في استحالة تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية من جانب
 الازل ايضا وان كان لكل مافر من مسبوقا خيرا ما بقية متعاقبة لمسبقه
 اذ قد عرفت انه بمجرد مسبوقية التنظيم في سلسلة المتضايفين الممتدة الى جانب
 الازل لزم لزوجة المذكورة كالزم في القسم الثالث ولا فرق بينهما الا بان سابقت
 الآحاد مجتمعة مع مسبوقياتها في القسم الثالث ومتعاقبة فيما نحن ولا ضرر فيه
 لان عدد السابقيات لا يزيد على عدد المسبوقيات سواء كانتا مجتمعتين
 او متعاقبتين كما في سلسلة الابوة والبنوة فان الشخص بعد ما تصف بالبنوة
 حين ولادته لا يتصف بالابوة الا بعد تولد ولده فكان بين اتصاله بالبنوة
 واتصافه بالابوة زمان كثير فمع ذلك لو فرض هناك سلسلة الآباء والاولاد
 الى غير النهاية وابتدأت تلك السلسلة من الابن الاخير فهذا البرهان يدل
 على انتهاء تلك السلسلة الى اب لا اب له لتلا يزيد عدد البنوات على عدد
 الابوات وان كان للابن الاخير ولد بعد زمان وبالجملة هذا البرهان يدل
 على وجوب انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانب الازل واما من جانب
 الابد فلم يقل بعسم انتهاءها من هذا الجانب احد من الحكماء حتى نتكلم عليه
 بل هو بشرط التعاقب غير ممكن بداهة وبدون الشرط يكون من افراد
 القسم المحال باتصافه بالمتعاقب ان اتى الترتيب الذاتي المعتبر في اعمل المعدة
 التي هي الحوادث ~~متعاقبة~~ عندهم والاف يكون من افراد القسم
 الخامس وسيجيئ استحالته (قوله او تعاقب) ظاهره ان كلا
 من المتضايفين العارضين للحدادين المتعاقبين يمر من امر واحد حين

وجوده لاقبله ولابعده كان يعرض السابقة للامس حين وجود الامس فاذا
انعدم الامس ووجد اليوم تزول السابقة مع الامس وتوجد مسبوقية اليوم معه
وهذا محال مستلزم لانفكاك احد المتضايفين عن الآخر بل حين وجود الامس
لا توجد سابقة على اليوم ولا مسبوقية اليوم به وانما توجد انما حين وجود
اليوم وحينئذ لا توجد سابقة اليوم على الغد ولا مسبوقية الغد قبل وجود الغد
وانما يوجد انما اذا وجد الغد وهكذا كما عرفت في الابن والاب فبين اتصاف
كل يوم بمسبوقية باليوم السابق وبين اتصافه بسابقة على اليوم المسبوق يوم
ليلة فالوجه ان المراد من المتضايفين ههنا جنسا المتضايفين كجنس السابقة
الشاملة لجميع السابقات المنتظمة في السلسلة وجنس المسبوقية الشاملة لجميع
المسبوقيات المنتظمة فيها بدليل اضافة العدد الى احدهما وقد عرفت تعاقب
الجنسين في كل واحد من آحاد سلسلة الحوادث المتعاقبة وفي التعاقب اشارة
الى اندفاع الزوهم المذكور عما نحن فيه بوجه آخر هو انه يلزم الزيادة المذكورة
بالاشبهة نظرا الى زمان حدوث السابقة في المسبوق الاخير اذ بمجرد وجوده
اتصف بمسبوقية بسابقه ولا تنصف بالسابقة الا بعد حدوث مسبوقه فلزم
الزيادة مدة وجود المسبوق الاخير واحد المتضايفين لا ينفك عن الآخر في آن
فضلا عن تلك المدة فلقائل ان يقول يجري البرهان فيما كانت الآحاد المرتبة
مجموعة لا فيما كانت متعاقبة لانه اذا اتصف الحادث الاخير بمسبوقية بالحادث الذي
قبله فاما ان يتصف الحادث المتقدم بالسابقة عليه او وقت وجود الاخير ووقت
وجود المتقدم او لا يتصف في شيء من الوقتين وعلى الاخير ينلزم انفكاك احد
المتضايفين عن الآخر وعلى الاول يلزم ثبوت السابقة للموضوع المنعدم مع ان
الايجاب يقتضي وجود الموضوع قطعا والجواب ان السابقة والمسبوقية والعلية
والمعاولية وامثالهما من المتضايفين لكونهما من المعقولات الثانية في التحقيق
لا يعرضان لمعرضهما في الخارج بل في الذهن فقط والسابق المنعدم وقت وجود
الحادث الاخير معدوم في الخارج لافي الذهن بل هو مع الحادث الاخير موجودان
في الذهن في ذلك الوقت فيعرضهما السابقة والمسبوقية معا في الذهن فحينئذ
نختار الاول ونمنع لزوم الثبوت للموضوع المعدوم فان قولنا في اليوم الذي نحن فيه
امس سابق على اليوم قضية ذهنية لا يستدعي الوجود الموضوع في الذهن فان
قلت وكذا الغد في ذلك اليوم معدوم في الخارج لافي الذهن بل هو مع اليوم الموجود
موجودان معا في الذهن فيعرضهما السابقة والمسبوقية معا في الذهن وقت

مقتضى البرهان
وجوب الانتهاء الى
امر لا يكون بعده
موضوعا للحكم الذهني
حقيقى بالمسبوقية عليه
بل او صدق ذلك
الحكم الذهني قائما
بصدق ذهنيافرضيا
لاحقيقيا فان صدق
ذلك الحكم الحقيقى
بمجرد كون الموضوع
ممكنا امكانا ذاتيا
ولو معدوما فيقتضى
البرهان حينئذ وجوب
الانتهاء الى حادث
لا يمكن بعده حادث
آخر فيلزم وجوب
انتهاء المقدورات وهو
باطل وان لم يصدق
ذلك الحكم الحقيقى
بمجرد امكان الموضوع
بل توقف صدقه
على وجوده المحقق
في الخارج فيقتضى
البرهان حينئذ
وجوب الانتهاء الى
حادث لم يوجد بعده
حادث آخر لا الى
حادث لم يمكن بعده
حادث آخر ولا ضرر

وجود اليوم لا وقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب قلت السابقة
والمسبوقية العارضة ان في نفس الامر مما يترتب على الوجود الخارجى كالبوة
والبنوة ولما كانت الحوادث الماضية والمالية موجودة بالفعل وجودا محققا
كان قولنا في اليوم امس سابق على اليوم قضية صادقة ذهنية حقيقية
ولما لم يكن للامور الاستقبالية وجود محقق بالفعل بل مفروض لم يكن قولنا
في اليوم الغد مسبقا بهذا اليوم ذهنية حقيقية صادقة بل ذهنية فرضية
صادقة بمعنى على تقدير وجوده يكون مسبقا باليوم واليوم سابقا عليه نعم
الواقع الذى هو مدار صدق القضايا اعم مما في الماضي او الحالى او الاستقبال
كما بين في محله لكنه لا يوجب ان يكون جميع القضايا الصادقة في سابقيات
الحوادث الآتية الممكنة ومسبوقياتها ذهنيات حقيقية كيف ولو كان
الامر كذلك لجرى البرهان في وجوب انتهاء الحوادث في جانب الابد
الى حادث لا يمكن بعده حادث آخر بحيث لا يصدق الحكم الذهني الاذهنيا
فرضيا كما هو مقتضى البرهان مع ان وجوب انتهائهما في جانب الابد باطل
باتفاق الفريقين ومستلزم لانتهاء مقدورات الله عند ذلك الحد ٣ بخلاف
ما اذا توقف صدق الحكم الذهني الحقيقى على وجود الموضوع في الذهن
المتزاع ذلك الوجود من الوجود الخارجى المحقق كما في الذهنيات الخائكة
بالسابقة والمسبوقية على الحوادث الماضية والمالية الموجودة بالفعل
وجودا محققا اذ غاية ما يجرى فيه البرهان حينئذ وجوب انتهائهما في كل
زمان الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر لا الى حادث لم يمكن بعده
حادث آخر ولا محذور فيه بل لما لم يمكن خروج جميع تلك الممكنات الاستقبالية
الغير المتناهية الى الفعل دفعة وجب الانتهاء في كل زمان من الازمنة
الاستقبالية الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر وذلك لا يستلزم وجوب
انتهائهما الى حادث لم يمكن بعده حادث آخر اذ على تقدير حدوث حادث
آخر بعده لا يلزم المحل المذكور الذى هو خروج الكل دفعة وهكذا في كل حد
من الحدود الآتية فلا كلام في صحة حديث التعاقب ولا في اندفاع التوهم
المذكور بوجه آخر ومن غفل عما ذكرناه هنا قال الاولى ان يقول
سواء اجتمع آحادهما في الوجود او تعاقبا اذ الكلام في اجتماع الآحاد
لا في اجتماعهما (قوله مثلا لا يمكن ان يكون الابدات الخ) في هذا المثال
توضيح لما سبق من ان الاتصاف بالمتضامين كالابوة والبنوة لا يقتضى
اجتماع الموصوفين في الوجود الخارجى وان سادسة احد المتضامين

فيه ولا يلزم وجوب انتهاء المقدورات كما قررناه في الاصل

لا يزيد على سلسلة الآخر سواء في المجتمعة او في المتعاقبة وتنبه على بطلان قولهم بقدوم نوع الانسان وغيره من انواع الحيوان التي يتسلسل في افرادها المتعاقبة الانوات والبنوات بل على بطلان قولهم بوجود نفوس ناطقة غير متناهية حادثة عند تمام استعداد الابدان في الارحام بناء على ان الشخص الانساني مركب من الجسم والنفس الناطقة كما اشار اليه الشر يف في حاشية البحر يد وكل من الابوة والبوة عارض لذلك المركب لا الى احدهما فقط بل البرهان يجري في تناهيها وان كان الشخص الانساني عبارة عن الجسم بشرط تعلق النفس الحادثة بان يكون النفس شرطاً خارجاً لادخاله في الشخص الانساني بناء على ان تركيب المادى مع المجرد غير معقول مع ان البرهان يجري في تناهيها بوجه آخر هو باعتبار عروض السابقة والمسبوقية لها ذاتاً وزماناً اما زماناً فظاهر واما ذاتاً فلان حدوث كل نفس كان مشروطاً بتمام استعداد بدن الجنين وذلك البدن موقوف على جسم ابيه ونفسه اذ لا يكفي وجود احدهما فكان نفس الاب سابقة بالذات على نفس الابن فاذا ذكره الشارح في بعض كتبه من انه لم يعملوا النفوس الناطقة مترتبة بالذات فانما يتم على القول بقدومها كما هو رأى افلاطون وغيره من اصحاب التناسخ لكن القائلين بقدومها قائلون بتناهيها الا ان يقال لا يثبت حدوث العالم الا بابطال جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليه احد واعلم ان مرادهم من البوة ههنا مطلق الولادة عبروا عنها بالبوة لمجرد مراعاة الجنس الناقص بينها وبين الابوة والافالابوة قد تنفك عن البوة في الذهن والخارج فيما كان الولد مؤثلاً مع ان احد المتضايفين لا يثبتك عن الآخر لافي الخارج ولا في الذهن (قوله وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة) اى في استحالة الامور المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود لا الى نهاية وان لم تكن مرتبة طبعاً اذ الغرض اثبات تناهى الكل لزماً وتحققاً لا لزماً فقط بشهادة ان برهاني التطبيق والتضايف انما سبقا ههنا ليثبت بهما مدعى المص من حدوث العالم في ضمن الايراد بهما على دليلهم ولذا لم يذكر فيما سبق دليلاً على ذلك المدعى مع انه من وظيفة كل من يكون في صدد الشرح فلا بد ان يحمل مراده في ايراد البرهانيين على ابطال لاتناهى سلسلة الحوادث المتعاقبة مطلقاً سواء كان بعضها علة معدة للبعض الآخر كما زعم الحكماء اولم يكن كما عندنا ثم ان مراده انه ايضا يجري في الامور المتعاقبة في الواقع كما يجري في الامور المترتبة المجتمعة باتفاق بيننا وبينهم لان ذلك الجريان المتفق عليه هو باعتبار التطبيق في الوهم وذلك

التطبيق لا يقتضي اجتماع الاحاد والفرق بين الصورتين يحكم باطل كما ستعرفه
 (قوله لان التطبيق في الوهم) اي حكم العقل بموئدة الوهم بالتطبيق لاحاد
 على الاحاد حكما مطابقا لواقع لا يقتضي اجتماع الاحاد في الوجود بل ذلك
 الحكم مطابق لواقع فيما كانت الاحاد متعاقبة ايضا ولذا قال بل العقل بموئدة الخ
 فراده من الحوادث المترتبة هي المترتبة زمانا سواء كانت مترتبة ذاتا او لا لما قدمنا
 وفي قوله بموئدة الوهم اشارة الى ان ايس مرادهم من التطبيق في الوهم ما يتبادر
 منه من ان الحكم بالتطبيق الاحاد على الاحاد هو الوهم بل مرادهم ان الحكم
 هو العقل لكن بموئدة الوهم بناء على ان الوهم يشرع في تطبيق المبدأ على المبدأ
 اي في الحكم على احدهما بكونه باذنا الآخر ثم يطبق الثاني على الثاني وهكذا الى
 ان يعجز عن الحكم على الجزئيات وبعد العجز يسلم تلك الجزئيات الغير المتناهية
 الى العقل ويحكم العقل بعد ذلك بانه اذا ذهب النظام على هذا الاسلوب يلزم تطبيق
 كل من احاد الكبرى على واحد من احاد الصغرى فالحكم بهذه الكلية هو
 العقل والحكم بين المبدئين الجوهريين هو الوهم في المشهور لكن التحقيق ان الحكم
 في الكل هو العقل وان كان حكمه في البعض بواسطة الوهم ولذا نسب لتوهم
 الى العقل في قوله وتوهم التطبيق مبدأ الخ لكن يشكل اعانة الوهم فيه لم يكن
 الاحاد المستحضرة عند العقل اجالا صور محسوسات كاجسام والجزئيات
 بل كانت صور مجردات او مقولات صرفة الا ان يكون مراده اعانة الوهم
 في بعض الصور كما اذا كانت الاحاد اجساما متعاقبة كافراد الانسان او جسمانيات
 متعاقبة كالدورات الفلكية المتعاقبة اذ لما لم يجتمع اجزاء دورة واحدة فلا وجود
 للدورة الا في الوهم ويمكن ان يقال لا يمكن للعقل ان يحكم بكون بعض المجردات
 او المقولات بازاء البعض الآخر مالم يصورها الوهم بصور المحسوسات لا يقال
 على هذا نجه على البرهان ان صور المجردات والمقولات بصور المحسوسات
 محال يجوز ان ينشأ محال آخر هو احد المحالين اللازمين في البرهان لانا نقول للمازم
 احد المحالين المذكورين فيما كانت الاحاد محسوسات علما قطعا ان المنشأ في لكل
 هو لانها هي الاحاد لا غير وبهذا البيان ينضح البرهان في جميع مجرى به كما لا يخفى
 واعلم ان حاصل برهان التطبيق انه لو وجد جلة غير متناهية او وجد في ضمنها جمة
 اخرى غير متناهية ايضا واللازم محال فكذا اللازم اما الملازمة فلان وجود
 الكل يستلزم وجود الجزاء واما استحالة اللازم فلانه لو وجد جلتان غير متاهيتين
 فعند تطبيق الاحاد على الاحاد اما ان يكون بارا كل واحد من احاد الجملة

قوله على ان الوهم
 يشرع الخ وهذا
 كما قال الحكماء
 في الانفسا مات
 الوهمية والعقلية
 للجسم سند

قوله ان تصور
 المجردات الخ التصور
 ههنا لغوي بمعنى قبول
 الصورة لا اصطلاحا
 بمعنى العلم قافهم سند

همد واعم من حاصل برهان تطبيق

الكبرى واحد من احاد الجملة الصغرى فيلزم مساواة الجزء للكل او لا يوجد
 فيلزم. تناهى الجملة الصغرى بل تناهى الكبرى الزائدة عليها بقدر متناه مع فرض
 لانها هيما والكل محال فكذا وجودهما واوردوا على تقريب الدليل الثاني بان احد
 المحسنيين المذكورين لم يلزم من فرض وجود السلسلتين فقط بل من فرض
 وجودهما مع فرض انطباق الآحاد على الآحاد ويجوز ان يكون ذلك الفرض
 فرض محال يستلزم محالا آخر فلا يتعين ان منشأ احد المحسنيين اللازمين هنا هو
 وجود الجملة المذكورتين لجواز ان يكون المنشأ ذلك الانطباق المفروض
 فاحتجوا في اتمام البرهان ههنا الى بيان ان الانطباق المذكور ممكن بحسب نفس
 الامر لا يمنع ليتعين ان المنشأ هو فرض وجود الجملة المذكورتين فراد الشارح
 من قوله ههنا بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة الخ بيان هذا الامكان كما يدل
 عليه قوله بناء على امتناع التطبيق فيما فرعه على هذا الكلام واقائل ان يقول
 ان كانت الصغرى جزءا من الكبرى حين التطبيق كما هو الظاهر من لزوم مساواة
 الجزء للكل فالحكم بانطباق المبدأين خلاف الواقع ضرورة ان مبدأ الجزء لا يكون
 بازاء مبدأ الكل وكذا ما فرض جزءا ثانيا من الصغرى ثالث في الواقع اذ ليس هنا
 الاسلسلة واحدة في الواقع هي الكبرى وهكذا الكلام في الجزء الثالث وما فوقه
 الى غير النهاية فلا يمكن التطبيق اى الحكم بالانطباق لافي حكم الوهم ولا في حكم
 العقل وان لم يكن جزءا منها حين التطبيق فان افترت من الكبرى لم تبقى
 من آحاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الآحاد المعدومة للكبرى
 على الاحاد الموجودة للصغرى وتلك الاحاد المعدومة وهمية محضة لا تنصف
 بالانطباق الذي هو من توابع الوجود المحقق فلا يمكن التطبيق في حكم العقل ولذا
 لم يجر البرهان في الاعداد الموهومة الغير المتناهية المراتب فانه بما يجري في سلسلة
 متغيرة الآحاد في نفس الامر يصح الحكم بانطباق الآحاد على الاحاد والاعداد
 المتمايزة العارضة للوجودات المتناهية متناهية عندنا وان لم تفرز عنها
 بل كانت الصغرى جملة قبالة للكبرى بالذات وكان مساواة الجزء للكل بواسطة
 ان الجزء مساو للصغرى المساوية للكل حيثئذ في كل من تطبيق الوهم
 والعقل ممكن لكن على هذا لا يدل البرهان على استحالة جملة واحدة بل على
 استحالة جملتين فصلا عدا فلا يتم المطلوب ههنا وهو ابطال سلسلة واحدة
 من حوادث غير متناهية والجواب لما كان بعض آحاد السلسلة منفصلا عن البعض
 الاخر ففي ضمن السلسلة الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجود مغاير

او وجود الكبرى حتى لو انهدم الكبرى بانهدام الجزء الزائد لما ضر ذلك في وجود
 الصغرى اصلا فكل من آحاد الصغرى كان جراً من المجموعين المتسايرين
 وجوداً فلكل منهما اعتبار ان في نفس الامر فحينئذ نختار الاول ونقول انما يكون
 الحكم بانطباق احداً البديهي على الآخر خلاف الواقع لو لم يكن الجزء الثاني
 من الكبرى مبدءاً للصغرى الموجودة بوجود آخر في الواقع وذلك ممنوع بل هو
 مبدء الامر ووجود في الواقع لا في مجرد اتوهم وهذا الكلام في الجزء الثاني
 والثالث وخيرهما الى غير النهاية نعم او كان بعض اجزاء السلسلة متصلاً
 ببعض الآخر لتوجه ذلك بناء على ان اجزاء المتصل الواحد فرضية تحضة
 لا وجود لها في الواقع غير وجود الكل كما حققه الشارح في بعض كتبه ولذا
 احتجوا في ثبات نهاى الابعاد ببرهان التطبيق الى فرض خطين متوازيين
 احدهما اقصر من الآخر بقدر ذراع مثلاً هذا هو المستفاد من كلامهم ونحن
 نقول نختار الثالث ويدل البرهان على استحالة سلسلة واحدة بان يقال لو وجد
 سلسلة واحدة غير متناهية لا يمكن ان توجد معها سلسلة اخرى مساوية لجزئها
 في المقدار والحقيقة النوعية امكاناً ذاتياً واللازم محال مما الملازمة فلانه لا وجود لتلك
 الحقيقة النوعية في ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجوده ما يرا وجود الكل
 لم يكن ذات الفرد الآخر اعني السلسلة الصغرى آية عن الوجود المستقل مع
 الكل الذي هو السلسلة الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى ممكناً بالذات
 وان امتنع الامر خارج واما استحالة اللازم فلانه لو وجد سلسلتان متباينتان
 فحينئذ التطبيق الممكن بلا شبهة يلزم احد المتعينين بالذات واذا امتنع اللازم
 بالذات يمتنع وجودهما بالذات فيتحيل امكانه ايضا لان امكان المحال محال
 وفي امكان التطبيق كلام آخر يجي بعد (قوله وتوهم انطباق مبدء الخ) ليس
 هذا التوهم منحصراً في توهم الانطباق بحركة احدهما حركة اية دون
 الاخرى لوجود الاول مباشرة من ان آحاد الجملة بما يكون مجردات او مقولات
 صرفة غير قابلة للحركة اصلاً فيحوز ان يندأ المحال من فرض حركتها المستحيلة
 نعم يمكن ذلك فيما كانت الآحاد قابلة للحركة الاية بالذات كالأجسام المترتبة
 وضعا او بالتبع كالأعراض الدالة في تلك الأجسام وفيما كان هناك خطان
 غير متساويين كما في اثبات نهى الابعاد فحركت الخط الأصغر الى ان يتطابق
 المبدء آن مع سوق البرهان الثاني ان الآحاد قد تكون عوارض متعاقبة
 غير متساوية لجسم واحد كدورات الفلك الواحد او لأجسام متساوية

هـ حرى

كدورات الافلاك التسعة مع ان الافلاك غير قابلة للحركة الاية عند الحكماء
 الثالث ان ذلك انما يصح فيما كانت السلسلتان القابلتان للحركة الاية
 متباينتين بالذات كما ذكرنا لافيا كانت احدهما جزء الاخرى كما ذكرنا اذ على
 تقدير حركة آحاد الجزء يلزم حركة آحاد الكل بالضرورة غير المبدأ المفروض
 وبالعكس بل مرادهم من توهم انطباق المبدأ على المبدأ مجرد فرض ان يكون
 احدهما بازاء الآخر من غير فرض حركة اصلا فيسلم يكن بعض الآحاد
 متصلا بالآخر اذ هذا القدر يكفيهم الا يرى انا لو فرضنا سلسلة مركبة
 من عشرة آحاد وفرضنا الاول المبدأ بازاء الثاني باعتبار كونه مبدءا للسلسلة المركبة
 من التسعة الموجودة في ضمنها بوجود آخر وفرضنا الثاني باعتبار كونه جزءا ثانيا
 للسلسلة الاولى بازاء الثالث باعتبار كونه جزءا ثانيا للسلسلة الثانية وهكذا الى
 ان نجعل التاسع بازاء العاشر بالاعتبارين الثابتهما في نفس الامر ثم قصدنا
 العاشر لنجعله بازاء واحد من آحاد السلسلة الصغرى لم نجد هناك واحدا
 يتصف بكونه جزءا عاشر للسلسلة الصغرى في الواقع فتحكم بان ليس بازاء كل
 واحد من آحاد الكبرى واحد من الثانية في الواقع فيلزم انتهاء الصغرى في جانب
 العاشر بل انتهاء الكبرى ايضا في هذا الجانب اذ لما كانت جميع آحاد الصغرى
 مشتركة بين السلسلتين فاذا انتهت لا يزيد عليها آحاد الكبرى الا بقدر زيادتها
 في جانب المبدأ وذلك الزيادة متناهية والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه
 بالضرورة وبالجملة يلزم تناهي السلسلتين معا ولو فرض ان للسلسلة الصغرى
 جزءا عاشر بازاء عاشر السلسلة الكبرى يلزم ان يكون آحاد السلسلة الصغرى
 ايضا عشرة مساوية لآحاد الاولى فيلزم مساواة الجزء للكل (قوله ينطبق سائر
 آحاد الاولى الى آخره) اي يتصف كل من الآحاد الباقية للاولى بالانطباق على
 كل واحد من الآحاد الباقية للثانية بان يكون بازائه في الواقع لما عرفت ان المراد
 به بيان امكان التطبيق ليندفع ما اورد واعلى البرهان كما قدمنا فالمراد ينطبق
 سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ان وجد بازاء كل من الاولى واحد من الثانية
 فاندفع عنه ان يقال ما ذكره مخصوص بلزوم المساواة مع ان الواجب ذكر ما يعم
 التساوي والتناهي ولو قال ينطبق سائر آحاد الثانية على سائر آحاد الاولى
 لم يتوجه ذلك اصلا واندفع ايضا ان يقل لاحاجة ههنا الى الحكم بالانطباق لان
 انطباق الآحاد على الآحاد كان مقدما للمنفصلة التي هي تالية في المتصلة الحماكة
 بانه لو وجد جملتان غير متناهيين وفرض انطباق احد المبدأين على الآخر فاما
 ان ينطبق كل من آحاد الاولى على واحد من الثانية او لا ينطبق ومقدم للمتصلة

قوله واما المختلف
حكم المدعى ههنا
هكذا وقع فيما بعد
في عدة مواضع
ولا يفتى في انه لا معنى
لتجوز المستدل
تختلف حكم مدعى
دليله والذي يظهر
من عبارة الشرح
ان يقال حاصل
كلامه ان تجوز برهم
ذلك التسلسل اما عدم
جريان البراهين
اولا عدم تخلف حكم
المدعى بناء على عدم
اثباتهم لكل المتعاقب
الاجزاء و جودا
خارجيا والكل بط
الى آخره
(امام زاده محمد اسعد)

القاتله بانه كما كان لكل منطبقا يلزم المساواة ومن ابيّن ان اطراف الشرطيات
التصلة و المنفصلة لا يحكم فيها بالفعل تخفيفا بل فرضا (قوله فان تجوز برهم
التسلسل الى آخره) الظاهر من الدليل ههنا رهان التطبيق لكن ما ذكر ههنا
جار في رهان التضاييف ايضا فالوجه ان في كلامه ايجازا بلبغا والمراد جنس
الدليل الشامل لسائر البراهين والذ غير عنوان البرهان الى عنوان الدليل وقوله
بناء على امتناع التطبيق مبنى على ان امتناع التطبيق -- تلزم لعدم جريان
برهان التطبيق وعدم جريانه -- تلزم لعدم جريان سائر البراهين بناء على
ان برهان التطبيق يجري في كل ما جرى فيه سائر البراهين بدون العكس ولذا
كان عدة من بينها في كلامه اشارة الى كونه عدة فحصل كلامه ان
تجوز برهم ذلك تسلسل اما لعدم جريان البراهين واما تخلف حكم المدعى
ههنا والكل باطل اما الاول فقد ظهر فساد مما ذكرنا من جريان برهاني
التضاييف والتطبيق اما التضاييف فقد عرفت تخفيفه واما برهان التطبيق
فلان جمع المقدمات المأخوذة فيه قطعية فلو توجه المانع عليه فانما يتوجه على
تقريبه بناء على تجوز امتناع التطبيق وقد عرفت بانه يمكن قطعا وبعد ذلك
لا شبهة في جريانه ايضا فلذا قال في بعد فبرده عليه ان مقتضى الدليل الخ
واما الثاني فلما يأتى بقوله فبرده عليه الخ ومن غفل عما ذكرنا حمل ايراد برهان
التضاييف على دلالتهم حوايا الزاميا بانه جار فيها فاذا لم تكن متناهية يلزم تخلف
حكم مدعى، فيلزم عدم صحة البرهان الصحيح عندكم وليت شمرى ما تفرق بينه
و بين ايراد برهان التطبيق على دلالتهم بل الحق ان كلا لابرادين جوابان تخفيفيان
بانهما جاريان في الامور المتعاقبة قطعا، فيلزم ناهية لثبت بهما مدعى المصنف
في ضمنهما فقد ظهر ان ليس هذا التفرع تفريعا على محذور جريان برهان
التطبيق بل على مجمله ع جريان البرهانين (قوله فتدعروا فساد من قولنا
ومن ابيّن ان هذا البرهان الى آخره) ومن قولنا وكذا برهان التطبيق يجري الى
آخره مع بيان امكان التطبيق وما يقال بتجوز توهم التطبيق غير كاف في جريان
البرهان لجواز ان يكون انطباق الآحاد على الآحاد محلا مستلزما لاحد المحالين
وان يكون توهمه من قبيل توهم اثبات اغوال فتدعروا فاندفاعه بمقدمتين
امكان ان يكون كل من آحاد احدي الجملةين المتفرقتين وجودا بازا واحد من آحاد
الآخرى سواء كانت الآحاد مجتمعة او متفرقة كيف ولو كان محلا مستلزما لاحد
المحالين لاستلزامه في تطبيق آحاد الجملة الكبرى على آحاد الصغرى في جملتين
متساويتين ايضا اذ لا فرق بين التطبيقين قطعا واما ما اوردوا عليه

مما حاصله ان صحة التطبيق الذي هو الحكم الاجمالي بان كل واحد من آحاد
 احدهما منطبق على واحد من آحاد الاخرى تتوقف على امرين احدهما
 امتياز الآحاد في نفسها ووجودها ممتاز كل منها عن الآخر وثانيهما اتصاف
 تلك الاحاد في الواقع بالاولوية والثانوية والثالثة والتقدم والتأخر والمطابقة
 والمقابلة وغير ذلك من النسب والاضافات التي يتوقف عليها صحة ذلك الحكم
 الاجمالي وكلا الامرين موجودان في الآحاد المجتمعة لافي المتعاقبة لانها
 باعتبار وجودها الخارجي يتحقق امتياز الآحاد في نفسها لكن باعتبار هذا
 الوجود لا يتحقق اتصافها بتلك الاضافات لان الاتصاف بها يقتضي اجتماع
 الموصوفات في الوجود في ظرف الاتصاف وايضا النسب والاضافات في
 التحقيق من الامور الاعتبارية التي لا تعرض لمعروضاتها الا في الذهن
 وباعتبار وجودها في الذهن لا يتحقق امتياز الآحاد في نفسها لافي الوجود
 الذهني الاجمالي لانها في هذا الوجود موجودة في الذهن بصورة وحدانية
 لا امتياز لشيء منها عن الآخر فيها ولا في الوجود الذهني التفصيلي بان يوجد
 كل منها بصورة مغايرة لصورة ماعداه لامتناع ان يلاحظ الذهن امورا غير
 متناهية تفصيلا دفعة وفي زمان متناه واذالم يكن لها امتياز في نفسها فكيف
 يتصف في الواقع بتلك الاضافات فذلك الحكم الاجمالي مطابق لواقع في المجتمعة
 لافي المتعاقبة لابعبار وجودها الخارجي دفعة وهو ظاهر ولا ندرى بما عرفت
 ولا باعتبار وجودها في الذهن اجمالا او تفصيلا كما ذكره بعض المحققين في
 حاشية حكمة العين فقطعي البطلان لانه منقوض اما اجمالا فلانه اوضح
 لم يصدق الحكم بالمتعاقب وبتقدم البعض على البعض على الحوادث المتعاقبة
 ولا على اجزاء الزمان ولم يصدق موجبة كلية ذهنية محمولها اضافة بين افراد
 موضوعها والكل باطل لا يخفى بل اوضح لم يصدق ذلك الحكم الاجمالي
 في المجتمعة ايضا اذ لما كان تلك الاضافات من الامور الاعتبارية في التحقيق
 كما ذكره فلا يتصف بها المجتمعة باعتبار وجودها الخارجي بل باعتبار وجودها
 الذهني لكن وجودها في الذهن تفصيلا غير ممكن واجالا غير مفيد لامتيازها
 في نفسها باعتبار الوجود الذي تتوقف عليه ثبوت المحمول الاعتباري نعم لو بني
 ذلك الايراد على ما زعمه بعض الحكماء من ان جميع النسب والاضافات موجودات
 في الخارج لا تعرض لمعروضاتها في الذهن بل في الخارج لكان له وجه لكن
 ذلك الزعم باطل في التحقيق وبعبء البناء على التحقيق لا وجه لذلك الايراد
 قطعا واما تفصيلا فلانا لانسلم ان المتعاقبة باعتبار وجودها في الذهن اجمالا

لا تنصف ثلاث الاضافات في الواقع وانما لا تنصف لو لم يكن ذلك الوجود
الذهني الاجمالي منتزعا من موجودات متميزة في انفسها في الواقع وليس كذلك
لانه منتزع من تلك الامور المتعاقبة المتميزة الموجودة في اوقانها ومن البين ان غير
كل موجود في وقته لا يتوقف على وجود غيره معه ونحقيق هذا المقام هو انه
لما كانت المقابلة والمطابقة والاولية والثبوتية وغيرها من الاضافات المتفرقة
على وجود موضوعاتها وامتيازها في نفسها فاذا قلنا مبدء الجملة الكبرى بازاء
مبدء الصغرى وبالعكس يصدق هناك موجبتان شخصيتان ذهبيتان حقيقيتان
لا فرضيتان لكون وجود موضوعهما في الذهن منتزعا من الوجود في نفسه
في الخارج ومن البين ان هاتين لذهبتين صادقتان في المجتمعة دائما مادام الاحاد
موجودة وفي المتعاقبة حين وجود المتأخر في الخارج كما عرفت في السابقة
والمسبوقية وهكذا يصدق في حق كل واحد من متقابلين كاشين والثالثين
وغيرهما شخصيتان ذهبيتان كذلك او حكم بهما حاكم لكن لم يمكن للذهن الحكم
بتلك الشخصيات الغير المتناهية احبنا في صورتي الاجتماع والتعاقب الى الحكم
الكلّي الذهني الحقيقي المنطبق الشتمل على احكام جميع تلك الشخصيات كما قالوا
في القاعدة الكلية المنطوقة على احكام جزئيات غير متناهية ومن البين
ان صدق ذلك الحكم الكلّي عبارة عن صدق كل واحدة من الشخصيات
المندرجة فيه فلا شبهة في امكان ان يتصف كل من البدئين في الواقع المحقق
بالانطباق على الآخر ولا في انطباق سائر الاحاد على سائر الاحاد سواء كانت
مجمعة او متعاقبة وهذا هو معنى امكان التطبيق اي الحكم بالانطباق حكما
ذهنيا حقيقيا مطابقا للواقع لا طافا ولو فرضنا وعلى هذا التحقيق يدور جريان
برهان التضاييف في المتعاقبة ايضا فظهر ان برهاني التطبيق والتضاييف
جارين في المتعاقبة ايضا والفرق بينهما نحكم باطل قطعا لا ريب فيه كما حكم به
الامام فخر الدين الرازي بعد تأمله اربعين سنة كما اشار اليه في بعض كتبه (قوله
وان كان ذلك التجوز منهم لاجل ان السلسلة الى آخره) اي لتخالف حكم المدعى
في المتعاقبة لاعدم الجريان واعلم ان الشريف المحقق وغيره من المحققين صرحوا
بان ذلك التجوز منهم لاعدم الجريان لكن الشارح هنا وفي حاشية التجريد حكم
بان تجوزهم بحتم الامر من مع ان فيما ذهب اليه سدا لجميع مسائل الاوهام اقوله
فبعد عليه ان مقتضى الدليل الى آخره) لا يقال ذلك ممنوع اذا جاز ان يكون الممكن
باعتبار الوجود اللازم الى ممكننا و باعتبار الوجود الازلي محالا مستلزما للمحال

فلم لا يجوز ان تكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود التعاقبي ممكنا وباعتبار الوجود الاجتماعي محالا مستلزما لاحد المحالات المذكورة في البرهانين لانا نقول انما يتوجه ذلك لو كان استلزما مهسا لتلك المحالات باعتبار وجودها الاجتماعي وليس كذلك بل هي مستلزمة لها باعتبار وجودها التعاقبي وكذا كل من هذه المحالات محال باعتبار كلا الوجودين فلا شبهة في ان مقتضى البرهان عدم وجودها لاجتماع الاجزاء ولا متعاقبة الاجزاء اذ الكلام ههنا في وجود الكل الذي هو مجموع الاجزاء وقوله والوجود اعم من ان يكون وجودا في الآن الى آخره جواب سؤال مقدر بان يقال لعلهم لا يثبتون للكل المتعاقب الاجزاء وجودا خارجيا فدفعه بان ايس لهم ان يمنعوا وجوده لان الوجود عندنا وعندهم اعم من ان يكون وجودا في الآن كما في الكون والفساد الا تبين عندهم اوفي زمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء كما في وجود البيت المبنى تدريجيا او على سبيل تعاقب الاجزاء كما في وجود عشر ضربات متعاقبة اذ لا ينكر وجود مجموع الضربات العشرة في الخارج احد من العقلاء والالم يستحق القصار الاجرة ضربا واحدة وهو باطل عرفا وشرعا لا يتوجه على ذلك انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع في الخارج مع وجود جميع اجزائها في الخارج متعاقبة لما اشرنا فيما سبق مما ذكره الشارح في حاشية البحر بدنا فلا عن الشفا من الفرق بين الامور الموجودة في الماضي وبين الحركة بمعنى القطع فكلام الشيخ صريح في ان الوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء وعلى سبيل تعاقب الاجزاء المنفصل بعضها عن البعض (قوله بل للوجود عند الفلاسفة الى آخره) انما اتى به تحقيقا لما سبق من ان لوجود الخارجى عندهم اعم من الاجتماعي والتعاقبي بان للوجود الخارجى بعد الاقسام الثلاثة قسم اربعاء هو الوجود في الدهر ودفعنا لما برد على الاول بان القدماء كالمبادى العالية موجودة في الخارج وليس شئ منها آتيا ولا زمانيا فاجاب بانها موجودة في الدهر وايس المراد من هذا القول جوابا لآخر بان الموجودات المتعاقبة الماضية والمستقبلية كلها مجتمعة في الوجود في الدهر اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة الى الموجود في الدهر وانما هي الى الوجود في الزمان و اشار اليه الشارح في رسالة اثبات الواجب حيث قال وقد قيل ضبطها الوجود الخارجى ثم نقل الجواب بالوجود التعاقبي كانوا هموا ههنا لان وجود تلك الامور المتعاقبة مجتمعة في الدهر ان كان عبارة عن الوجود العلمى فسيجيء البحث عنه وان كان عبارة

عن الوجود الخارجى فهو يستلزم وجوب انتهاء الحوادث المتعاقبة التى هى
مقدورات الله فى جانب الابد لجرى بان البرهانين حينئذ فى انتهائهما فيكون جوابا
من وجه وهما من وجه آخر وايس مانقله الشارح فى الرسالة من ضبطها
الوجود الخارجى غير الجواب بالوجود التعاقبى لان الة لى بملك القبط هو
المصنف فى الموافق وقد صرح الشريف هناك بانه عبارة عن الوجود التعاقبى
وبدل على ما ذكرنا ان فونه فاول وجود فى زمان على سبيل التعاقب بعد هذا
القول من تمة الجواب بالوجود التعاقبى قطعا بقر المصنف وشارح الاشارات
صرح بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير الى الثابت دهر ونسبة لثابت
الى الثابت سرمد عندهم فعلى هذا يكون المبادئ العالية الثابتات موجودة
فى السرمد عندهم لافى الدهر بل الموجود فى الدهر هو زمان المتغير ولذا قالوا
الدهر وعاء الزمان ولعله وجد اطلاق الدهر على ما يعم السرمد عندهم
بان يكون الدهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان المنسوب ثابتا او متغيرا
(قوله ثم لا يخفى انه اذا سلم الجريان الى آخره) لا يخفى ان برهان التطبيق كما قررنا
قياس خلقى يتوقف جريانه فى الامور المتعاقبة على صدق مقدماته المأخوذة
فيه وعلى ثبوت تفرقه ببيان امكان التطبيق كما ذكرنا فقدم جريانه فيها
كما يكون بامتناع التطبيق يكون بعدم صدق بعض المقدمات المأخوذة فيه
لكنه اشار بالتزديد السابق بين الاحتمالين المتبادر فى منع الحوا عن كون
التجوز منهم لعدم الجريان او للتخالف الى ان سائر المقدمات المأخوذة من لزوم
التساوى او التناهى واطلانهما قطعية لا يقبل المنع اصلا بالنظر الى ذات الامور
المتعاقبة واثار ههنا الى ان هذين المحذورين اعنى التساوى والتناهى بجرى بان
فيها لزوما واستحالة باعتبار عارض العدد ايضا كما انه فيما بعد فى المجتمعة
الغير المترتبة الاحكاميين جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة باعتبار ذوات
المجموعات وتارة باعتبار عوارض الاعداد فالبرهان تام قبل هذا الكلام
قطعا فلذا قال فيما سبق فيرد عليه ان مقتضى الدليل وهذا الكلام كالدليل الثانى
للمدعى المبين بدليل قبله فانه لمجرد التعاضد لا فائدة العلم الجديد لانه نحصيل
الحاصل كما ذكره المصنف فى الموافق فراده ان هذين المحذورين بجرى بان
فى صورة التعاقب لزوما واستحالة اما لزوم التناهى على عدم التناهى واستحالة
قطر ان واما لزوم تساوى الجزء والكل من الامور المتعاقبة فلا يستلزم
مساواة العدد العارض للجزء، لاعداد العارض للكل واما استحالة التناهى فلاجل
الاشارة الى ما ذكرنا لم يقل وهذان المحذوران محالان فى صورة التعاقب

ومما يدل على ما ذكرنا ههنا ان موضوع المقدمة البدئية القائلة بان الكل اعظم من الجزء اعم من ان يكون جوهر او عرضا غير الكم او كما (قوله فليتأمل) يحتمل الوجوه الاول ما اشرنا من التحقيق في امكان التطبيق الاجمالي في المتعاقبة ايضا الثاني التنبيه على الفرق بين جريان المحذورين باعتبار ذات الامور المتعاقبة وبين جريانها باعتبار العدد العارض لها وان كان المساواة عارضة للعددين او لا والله معدودين ثانيا اذ العدد هناك ملحوظ تبعا كالمعنى الحرفي وهنا ملحوظ اصالة كما اذا التفت الذهن الى المعنى الحرفي الثالث ان ما ذكره ههنا كما سياتي موقوف على كون العدد العارض للجزء جزءا من العدد العارض للكل وسيجيء البحث عليه والجواب عنه الرابع السؤال والجواب اما السؤال فبان العدد من العوارض الموجودة عند الحكماء فلا يعرض المعدود الا في الخارج واذ لم يجتمع الآحاد في الوجود الخارجي فكيف يعرضها العدد واما الجواب فبان العدد من الامور الاعتبارية في التحقيق فيعرض المتعاقبة ايضا في الذهن كعشرة ضربات ومائة دورات والعروض الذهني يكفيه وجود العروض في الذهن كمعرض الاضافات والنسب الخامس السؤال والجواب ايضا اما السؤال فبان يقال صرح ابن سينا بان العدد انما يعرض للماديات دون المجردات فلا يتم البرهان في ابطال سلسلة المجردات المتعاقبة بهذا الاعتبار وان تم فيه باعتبار ذاتها للقطع بان الجزء لا يكون مساويا للكل وان لم يعرضهما العدد في الواقع بل في مجرد التوهم وان الجواب فبان المختص بالماديات هو موضوع علم الحساب ابداً يبحث فيه عن الجمع والتفريق وغيرهما مما يعرض لنفس الماديات او صورها الخبائية لا مطابق العدد فانه باطل ويشهد ببطلانه العقول العشرة مع ان الاختصاص غير صحيح في التحقيق السادس ما اشرنا من ان قوله فان العدد الذي الى آخره ليس مسوقا لمجرد استحالة التساوي بل مسوق لبيان لزوم تساوي جزء العدد العارض لكاه ايضا ولذا قال بمعنى انه يستحيل الى آخره وان جريان التناهي لزوما واستحالة ظاهر السابع ان قوله بل الكم مطلقا اشارة الى اثبات تناهي الابعاد بأجراء برهان التطبيق كما اشرنا واذا حكم في آخر بحث الحدوث بتناهي الامتداد المكاني قطعاً من غير ايراد دليل هناك (قوله واعلم ان الفلاسفة الى آخره) اعلم معطوف على الامر بالتأمل اي اذا عرفت ما ذكرنا فليتأمل واعلم الى آخره او على المحذوف اي افهم ما ذكرنا واعلم ان الفلاسفة الى آخره والاوجه انه بجملة معترضة مهيأة لابطال الشرط الثاني

الذي هو نوأ الشرح الاول وليس ابطاله ، يتناقض بما نحن فيه من الابرار على
دليلهم واثبات حدوث العالم وان تضمن تحقيق حال برهان التطبيق من جريته
بلا اشتراط شيء ، لانها ولذا غير العنوان (قوله اذ لا نظام فيها مضبوطا في
نفسها) لا يحسب وجودها في الخارج اعدم ترتيب الآحاد في نفسها او مضبوطا
ولا يحسب وجودها في الذهن اجالا او تفصيلا لما عرفت انها في الوجود
الذهني الاجالي موجودة بصورة واحدة لا تميز للآحاد فيها او الوجود الذهني
التفصيلي غير ممكن فلا يتصف بعضها بالاولوية وبعضها بالثانية والثالثة
وغيرها من الإضافات والنسب لا يحسب الخارج ولا يحسب الذهن واذا لم
تتصف الآحاد بتلك الإضافات في الواقع فكيف يصح حكم العقل بانه بعد
تطبيق الواحد على الواحد ينطبق سائر الآحاد على الآحاد كل نظيره في الواقع
كما ذكره في المتناقضة (قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا الى آخره) قد سبق منه
اشارة الى ابطاله بجران برهان التطبيق باعتبار كونها مترتبة في المحدث زمانا
وفصله في الرسالة بل بجران برهان التضايف كما اشرنا وسببنا الى ابطاله بجران
برهان التطبيق في مطلق الامور المجتمعة في الوجود لا يقال يستفاد ما ذكره ههنا
ان ليس بين النفوس الناطقة الغير المتناهية ترتيب ذاتي وصرح في الرسالة بخلافه
حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على بدنه المتوقف على نفس الاب المولد
لمادة بدنه ففيها ترتيب باطبع لانا نقول غاية ما استفيد من بيان اعتمده على هذا
الشرط عدم ترتيبها في زعمهم لاني الواقع وما ذكره اشريف المحقق في حاشية
التجريد من ان نفس الاب سبب لتحريكها لآلاتها حركات مخصوصة مودة
لحصول مادة بدن الابن الذي له مدخل في حدوث نفس الابن فتترتب السلسلة
حيث من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك
السلسلة بعض آحادها اعني الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق آحادها الا
بملاحظة تفصيلاتها كيف ولو كانت منطبقة في نفس الامر لكانت الآحاد
المعدومة ايضا منطبقة في نفس الامر حال عدمها مدفوع بان تلك الحركات
والابدان المعدومة قد ضبطها وجود خارجي في ازمستها فلا بأس في انطبق
بعضها لبعض حال عدمها في الواقع كما في المتناقضة ولو سلم ان الكلام ههنا
في المجتمعة فلا يجب تنال الآحاد المترتبة بمديوت التوقف بينها او بالواسطة والا
لم يجر البرهان في المترتبة المجتمعة اصلا ضرورة ان لكل من آحاده شرائطها وبها
كما لا يخفى (قوله قلت ان كفي التطبيق الاجالي الى آخره) يعني التطبيق لاحد الى

اما ان يكفي في المرتبة المجتمعة او لا يكفي فيها وكما كفي فيها يجري في غير المرتبة
 ايضا وكما لم يكف فيها لم يجري في المرتبة المجتمعة ايضا ينتج انه اما ان يجري في غير
 المرتبة او لا يجري في المرتبة المجتمعة والثاني باطل بالاتفاق فتعين الاول فيبطل
 الاشتراط الثاني ايضا فهو معارضة لدعوى الاشتراط المدللة كما اشار اليه
 الشارح بقوله فقد وجهوا اشتراطه لا يقال وحيث تعارض الدليلان
 تساقط من اين الجزم ببطلان الاشتراط لانا نقول انما توجه ذلك فيما لم يستفد
 من المعارضة منع دليل الخصم واستفيد منها ههنا منع الملازمة القائلة بانه
 لو لم يكن بين الاحاد ترتيب ذاتي لم يمكن الى آخره واذ قد انهدم دليلهم بهذا المنع
 المستفاد بقي دليل الشارح بلا معارض وقس عليه امثاله (قوله فهو جار
 في غير المرتبة) اي ذلك التطبيق الاجالي الكافي في المرتبة هو بعينه جار
 في غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل الى آخره ففيه اشارة الى ان اتصاف
 الاحاد في الواقع بالاولوية والثانوية وغيرهما من التقدم والتأخر وسائر
 الاضافات غير الانطباق والوحدة مستغن عنه في التطبيق الاجالي في المرتبة
 اذ يكفي مجرد فرض اثنين من الجملتين مبدئين ينطبق احدهما على الآخر مع
 مجرد اتصاف كل من الاحاد الباقية بعنوان الواحد من جملة معينة من الجملتين
 واتصاف ذلك لواحد بكونه بازاء واحد من الجملة الاخرى من غير احتياج
 الى سائر الاضافات والنسب بان يقال نأخذ واحدا من الجملة اولا ونفرضه
 مبدأ للجملة الكبرى ونأخذ واحدا آخر ثانيا ونفرضه مبدأ للجملة الثانية
 الصغرى ونجعل الاول بازاء الثاني ثم نقول اما ان يكون بازاء كل واحد من الاحاد
 الباقية للجملة الكبرى واحد من الاحاد الباقية للجملة الصغرى فيلزم التساوي
 او لا يكون فيلزم التناهي ومن البين ان هذا التطبيق الاجالي هو بعينه جار
 في غير المرتبة والفرق محكم باطل فقد عرفت ان ليس التطبيق الاجالي مجرد
 (قوله بان يلاحظ العقل الى آخره) بل هو تلك الملاحظة بعد فرض انطباق
 المبدئين المفروضين كما صورنا ولذا لم يقل فيما بعد بل ربما كان الزيادة في جانب
 التناهي اوفى الاوساط الايري انا اذا اوردنا التزديد في المرتبة قبل اعتبار
 تطبيق المبدئين يختار الخصم الشق الثاني و يمنع لزوم التناهي في جانب
 اللاتناهي مستندا بان الزيادة في جانب التناهي ولذا احتاجوا الى تطبيق
 المبدئين لينتقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهي ويلزم التناهي
 فلا بد ههنا ايضا ان يلاحظ التزديد المذكور بعد فرض مبدئين
 وانطباقهما وان لم يكونا مبدئين في الواقع قبل الفرض وهذا هو تحقيق

هذا المقام (قوله ودعوى الى اخره) ليثبت بهاملازمتهم المنوعة فتحكم اي حكم بلا دليل فيكون ممنوعا وحكم بلا دليل مع قيام دليل او بداهة على خلافه فيكون باطلا ووربما يجهلونه كناية عن البطلان بهذا الاعتبار وهو المراد ههنا لان دعوى بهم بالفرق يتضمن منع جريانه في غير المرتبة مستندا بالفرق فلا بد من ابطاله فيكون جواب سؤال مقدر من وجهين (قوله بل لهم ان يدفعوا الى آخره) الظاهر انه اضرب عن المحذوف بقربته الحكم بالهكم اي ايس لهم ان يدفعوا اما اوردنا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق بين التطبيقين لاجل بين بل لهم ان يدفعوا ذلك بعد تسليم جريان ذلك التطبيق في غير المرتبة بان يدفعوا جريان التطبيق باختيار الشق الثاني ومنع لزوم انتهاى بناء على جواز ان يكون الزيادة في الاوساط لافى جانب اللانهاى فيندفع المعارضة اذ مجرد جريان التطبيق الاجمالى في غير المرتبة لا يكتفى في بطلان الاشتراط الثانى بل لابد من جريان برهان التطبيق في تناهيها ايضا واما اندفاع المنع المشار اليه في ضمن المعارضة عن دالهم فتحرير ان المراد من التطبيق الاجمالى هو التطبيق الاجمالى المظهر لانتقال الزيادة الى جانب اللانهاى وذلك التطبيق حاصل في المرتبة لافى غيرها فحصل الفرق بين التطبيقين فلهم ان يدفعوه بالفرق فالوجه ان يترك الاضرب ويقول الا ان يقال لهم ان يدفعوا الى آخره ونقول وليس لهم ان يدفعوا بذلك ايضا لانه انما يتوجه او جعل كل واحد من الاحاد اليه فيه الجملة الكبرى بازاء واحد او متعدد من الاحاد الباقية للجملة الصغرى وايضا كذلك بل كل واحد من الاولى انما جعل بازاء واحد من الثانية فولى ذلك التقدير لاحتمال لان يكون واحد من اوساط الاولى بازاء متعددة من اوساط الثانية بل لابد ان ينتقل الزيادة المعينة الى جانب اللانهاى قطعا كما لا يخفى على ذوى البصائر ولذا حكم المتكلمون بذلك من غير احتياج الى ما يذكره به (قوله ولى ههنا كلام يندفع به هذا الدفع الى آخره) هذا دليل آخر على اطلاق اشتراط ترتيب الاحاد بان يقال لو وجدت جملة غير متناهية مطاقا سواء كانت مرتبة الاحاد اولابل سواء كانت مجمعة او متعاقبة لوجد هناك موجودات مرتبة بالطبع هي المجموعات الموجودة التي بعضها جزء للبعض الآخر والجزء متقدم على الكل طبعيا ويجرى فيها التطبيق الاجمالى بلا نزاع ويلزم تناهى الاحاد ويستفاد منه ايضا منع دليالهم مستدبانها ان لا يمكن للعقل حينئذ تطبيق ولم يكن هناك موجودات مرتبة اخر غير الاحاد وليس كذلك واما اندفاع هذا الدفع

قوله او جعل كل واحد
من الاحاد الباقية
للجملة الكبرى الى
آخره الصواب لو
جعل كل واحد من
الاحاد الباقية للجملة
الصغرى بازاء واحد
ومتعدد من الاحاد
باقية للجملة الكبرى
فان نعميم الاحاد من
واحد ومتعدد انما
هو فيما بين احاد الجملة
لكبرى اذ هي المتضمنة
على الزيادة (امام
زاده محمد اسعد)

فبغير الدليل لان ذلك الدفع كان من الجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظة
التطبيق الاجالى بين الآحاد الغير المترتبة وهذا كان اثباتا لجريان برهان التطبيق
باعتبار ملاحظته بين المجموعات المترتبة اللازمة لمطلق الآحاد (قوله فاذا توهم
تطبيق المجموعات المترتبة الى آخره) يعنى ان المجموع الاول هو مبدأ جميع
المجموعات المدرجة فيه والمجموع الثانى مبدأ جميع المجموعات المدرجة فيه
وثانى المجموع الاول فى الواقع والمجموع الثالث ثالث المجموع الاول وثانى المجموع
الثانى فاذا توهم انطباق المبدأ على للبدأ والثانى من المجموع الاول على الثانى
من المجموع الثانى والثالث على الثالث وعلى هذا الاسلوب كل لتظيره فى مرتبته
من مراتب الاعداد فاما ان يوجد بازاء كل مجموع من المجموعات المدرجة
فى المجموع الاول واحد من المجموعات المدرجة فى المجموع الثانى فلزم مساواة
الجزء لكل لتساوى مجموعا بينهما حيث لا يوجد فليزى انتهاى المجموعات
المترتبة فى المجموع الثانى بل فى المجموع الاول مع فرض لانهما هما اللازم
لفرض عدم تناهى الآحاد مطلقا والكل باطل فظهر تناهى المجموعات
الموجودة فى ضمن كل جملة (قوله والمجموع الذى ينتهى الى آخره) جواب
سؤال مقدر اوردته فى الرسالة حيث قال فان قلت اللازم من التطبيق بين
المجموعات تناهى المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهى آحاد
المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية
قلت بل يلزم منه تناهى آحاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهى
المجموعات ينتهى بعد اسقاط الآحاد المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل
منه وذلك هو الاثنان انتهى والحاصل ان ما توهمه هذا السائل انما يرد لو
لم يكن بعض تلك المجموعات مندرجا فى البعض الآخر اندراج الجزء فى الكل كعشر
جل متباينة بالذات غير متناهية الآحاد وليس كذلك فتنهى المجموعات التى
يندرج بعضها فى بعض هو المجموع الذى لم يندرج فيه مجموع آخر وذلك
المجموع يمتنع ان يكون غير اثنين واذا انتهى سلسلة المجموعات كان عدنها
متناهية ولما كان التفاضل بين كل مجموعين متوالين بواحد كان تفاضلات
المجموعات المتناهية آحادا متناهية وهى التى اسقطناها واذا ضم الاثنان الذى
هو من جملة المجموع الاول الى تلك الآحاد المتناهية يكون المجموع متناهيا
وهو بعينة عبارة عن المجموع الاول مثاله ان المجموع المركب من عشرة
آحاد يتضمن تسعة مجموعات متناقصة بواحد ويتضمن المجموع الثانى المركب من

تسعة آحاد ثمانية مجموعات منها فاذا جعل مبدأ تسعة مجموعات بازا، مبدأ
 ثمانية مجموعات والثاني من الاول بازا، الثاني من الثانية وهكذا الى ان نجعل المجموع
 الثامن من الاول بازا، المجموع الثامن من الثانية فقد انتهى بمجموعات الثانية
 وكان هناك ثمانية آحاد هي تفضلات المجموعات فاذا اسفطناها عن المجموع
 الاول المركب من العشرة انتهى المجموع الاول الى الاثنين الذي هو المجموع
 التاسع من المجموعات المدرجة فيه واذا ضم الاثنان الى الآحاد التامة المتناهية
 كان مجموع آحاد المجموع الاول عشرة متناهية (قوله وان شئت قلت الى آخره)
 هذا دليل آخر على ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتيب المجموعات
 الموجودة في ضمنها بدل قوله لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد الى
 آخره فراده وان شئت في بيان ذلك الاستلزام قلت لو وجد الامور الغير المتناهية
 مطلقا فلا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وغيرها من المراتب الغير المتناهية
 فيلزم ان يوجد هناك غير تلك الآحاد مجموعات مرتبة هي مراتب الاعداد
 الغير المتناهية التي بعض تلك المراتب جزء من البعض الآخر ومروضات
 تلك المراتب ويحري برهان التطبيق في تلك المجموعات المترتبة بانطباق السلسلة
 المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة من الاثنين ويلزم انتهاءها في مرتبة
 واحدة من مراتب الاعداد التي كل مرتبة منها متناهية الآحاد ومجموع الآحاد
 المتناهية للمراتب المتناهية متناهية فيلزم تنامي الاعداد العارضة وتناهي
 الآحاد المعروضة لها اما جريان البرهان في سلسلة المروضات المترتبة فظاهر واما
 جريانه في سلسلة الاعداد العارضة فلانه انما لا يجري في سلسلة الاعداد التي
 لا تميز لها في نفس الامر وهي الاعداد التي لم تعرض للوجودات واذا عرضت
 للوجودات كان لها تميز في الواقع فيجري البرهان فيلزم اماما واة جزء العدد
 لكاه او انتهاء، مراتبه على تقدير لانه والكل محال كما اشار اليه فيما سبق
 والحاصل مراده انه لو وجدت امور غير متناهية يلزم ان توجد هناك مجموعات
 مترتبة من وجهين احدهما سلسلة الاعداد العارضة والاخر سلسلة المعدادات
 المعروضة للسلسلة الاولى ويحري برهان التطبيق في كل من هاتين السلسلتين
 ويلزم منه ان يكون الامر كذلك في الدليل الاول لان المجموع بلا واحد يعرضه
 عدد غير متناه ومع الواحد يعرضه عدد آخر غير متناه ايضا والعدد الاول
 جزء من العدد الثاني فيلزم ان يوجد هناك اعداد غير متناهية بعضها جزء
 من البعض الآخر وكل منهما غير متناهي المراتب كما لم ان يوجد مجموعات

قوله وابتدأ شمرى الى
آخره لا يقال لعل
مراده ان الثانى
من حيث انه ثانى
من حيث اتصافه
بالثبوتية بتوقف على
الواحد من حيث
انه واحد وهكذا
الكلام فى الثالث
والرابع الى غير النهاية
لاننا نقول الثانوية
والثالثية واخواتها
انما تعرض الآحاد
فى نفس الامر اذا كان
لها ترتيب فى نفسها
واما اذا لم يكن لها
ترتيب فى ذاتها
فمعرضها لها باعتبار
الذهن واحدا منها
مبدأ وواحدا آخر
ثانيا وثالثا وهكذا
وينقطع ٧

مرتبة هى معروضات تلك الاعداد المترتبة ولا يتوهم ان العدد الغير المتناهى لا
يزيد عليه واحدا رعد آخر لانه انما لا يزيد عليه فى جانب اللانهاى لافى جانب
التناهى كما ههنا والفرق بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره فيما سبق ان التسلسل
ههنا فى جانب المعاولات اذا العلة الاولى التى هى الواحد متعين ليس قبله علة
اخرى وفيما سبق فى جانب العمل المتعين هو المعاول الاخير الذى هو المجموع
الاخير ولم يوجد اول الاجزاء وههنا او هام فاسدة مبنية على الغفول من
سياق كلام الشارح وسببها ما قبل الظاهر ان المراد من تحقق الواحد
والاثنين وغيرهما تحققها فى اصل الامور الغير المتناهية لانحةققها فى المجموعات
المذكورة بلا حاجة الى اثبات المجموعات واجراء التطبيق فيها بل يمكن
التطبيق فى نفس تلك الامور الغير المتناهية بناء على اثبات الترتيب بينها باعتبار
عروض العدد وان لم يكن بينها ترتيب مع قطع النظر عن عروض العدد لها
وحاصله لابد من تحقق الواحد والاثنين وغيرهما ولا شك ان الثانى منها ترتيب
على الواحد والثالث على الثانى وهكذا فى تطبيق السلسلة المبتدأة من الواحد الى
آخره وليت شعري ما معنى ترتيب الثانى على الواحد والثالث على الثانى من الآحاد
الغير المترتبة بوجه وانما المترتب على الواحد هو الاثنان وعلى الاثنين هو الثلاثة كما هو
صريح عبارة الشارح نعم تلك الاعداد انما اعتبر عروضها الاحاد لا للمجموعات
لكن بعد عروضها الاحاد حصل هنالك مجموعات مترتبة كتراتب الاعداد ومنها
ما قبل هذا طريق آخر فى اثبات الترتيب وحاصله وان لم يكن بين الاحاد ترتيب
بحسب ذواتها لكن قد يعرضها عوارض مترتبة تصير الاجزاء ايضا مترتبة بالتبع
مثل الواحد والاثنين والثلاثة ولا يخفى ان ما يبيح من قوله ثم عدم تركيب العدد
من الاعداد التى تحته الى آخره صريح فى انه جعل معروض العدد فوقانى مرتباً
على معروض العدد التحتانى بالذات لا بتبعية ترتيب العدد فوقانى على العدد
التحتانى وبالجملة ما سبق منه من استحالة العدد او مطلق الكم الذى يساوى جزؤه
لكل يدلى على ان مراده اثبات الترتيب الذاتى بين مراتب الاعداد العارضة وما يبيح
منه يدلى على ان مراده اثبات الترتيب الذاتى بين معروضات المراتب فثبت ما قلنا من
ان مراده لزوم المجموعات المترتبة من وجهين (قوله فان قلت الخ) منشأ هذا
السؤال امران احدهما شهرة ماشتهر عن ارسططاليس وثانيهما حلتوهم ان كون
معروض العدد الاقل جزءاً من معروض العدد الاكثر موقوف على كون العدد
الاقل جزءاً من العدد الاكثر ومورده الملازمة فى الدليلين لانه منع بان يقال لان لم

٧ الاعتناء فلا وجود
لها في نفس الامر
بخلاف الاثنين والثلاثة
وسائر مراتب الاعداد
التي هي امور اعتبارية
ايضا فان مبادئ
انتزاعها موجودة
في ضمن المجموع
الموجود فتكون
موجودة باقل
في نفس الامر نعم
او كان مبادئ انتزاع
الثنائي والثالث وغيرها
موجودة ايضا بدون
الاعتبار بان يكون
هناك بعد تعين المبدأ
ما يوجب التثنية
والثانية واثنتان
لكان لها وجود في
نفس الامراض وان
لم يتزع بالاعمال فهم
مستند

انه لو وجد امور غير متناهية مطلقا يلزم ان يوجد هناك غير الاحاد موجودات
مرتبة بالذات وانما يلزم ذلك او كان العدد الاقل جزءا من العدد الاكثر بان
يتركب العدد من الاعداد التي تحته وهو ممنوع كيف وقد اشتهر عن ارسطاطاليس
خلافه واذالم يكن العدد الاقل جزءا من الاكثر لم يكن معروض الاقل
ايضا جزءا من معروض الاكثر فليس هناك سوى الاحاد موجودات مرتبة
لا في عوارض الاعداد ولا في العروضات وبقدح منه ما اسلفه من حبان
برهان التطبيق في الامور المتناهية المبني على لزوم مساواة جزء العدد لكله ولما
كان مذكوره السائل لا يضاح سنده صالحا للاستدلال على خلاف ما ادعاه
من استلزام الترتب استشعر منه معارضة بان يقل بل ذلك الاستلزام باطل
لان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي تحته فلا موجود هناك
سوى الاحاد لا في الاعداد العارضة ولا في الممدودات المعروضة فلذا استغل
في مقام الجواب بجمع دليل المعارضة اولاً ثم باثبات الملازمة المتنوعة ثانياً كما ينبغي
(قوله فان تركب العشرة لي آخرة) تلخيصه العشرة اما ان تتركب من ستة
واربعة فقط او من ثمانية واثنين فقط او من تسعة وواحد فقط وهكذا
واما ان تتركب من اثنين منها ومن ثلاثة منها واما ان تتركب من جميع هذه
الصور واما ان لا تتركب من شيء من هذه الصور لا على سبيل الافراد
ولا على سبيل الاجتماع بل من الوحدات العشرة والاول باطل مستلزم للارجع
من غير مرجع والثالث باطل مستلزم لان يكون للعشرة حقائق مختلفة والثاني
باطل مستلزم لكلا المحذورين فتعين الرابع قال في المواقف وشرحه وكل
عدد يقوم بوحداته لا بالاعداد فالعشرة مجموع وحدات مبالغها ذلك وقال
ارسطوان العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد
التي يتوهم تركبها منها لا يمكن تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه
الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحته فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة
فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقةها بل هي عشرة مرة واحدة
وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى
من تركبها من ثلاثة وسبعة او اربعة وستة او خمسة وخمسة فان تركب
من بعضها لزم الترجيح بلا مرجع واذا تركب من الكل لزم استغناء الشيء
عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه
فان قلت جاز ان يكون كل منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين

جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذي
 ينفي بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ر بما يقض
 الدليل بان تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها من تلك الاعداد
 فيلزم الترجيح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحها وبما
 بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد
 المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال
 الاول (قوله قلت هذا الكلام الى آخره) يعني نختار ان العدد مركب من جميع
 الاعداد التي تحتته ولا نسلم انه يلزم حينئذ ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة بالنوع
 موجبة لتعدد تمام ما هيته وحقيقته وانما يلزم ذلك لو كان لكل عدد صورة
 نوعية مغايرة لوحداته وذلك ممنوع لجواز ان يكون كل نوع من العدد عبارة
 عن محض الوحدات التي ليس وراءها صورة نوعية اخرى مقومة لذلك
 النوع وحينئذ لا يلزم ذلك قطعا اذ لما لم يكن هناك سوى الوحدات جزء آخر
 مخالف لها بالنوع فكما ان المجموع الحاصل من جمع الاربعة الى الستة ليس
 الا عشر وحدات فكذا المجموع الحاصل من جمع الاثنين الى الثمانية وهذا
 كما ان المجموع الحاصل من جمع الدراهم الى الدراهم من نوع الفضة ليس
 الانوع الفضة سواء حصل من جمع اربعة دراهم الى ستة دراهم او من جمع
 درهمين الى ثمانية دراهم بخلاف ما اذا اشتمل احد الجزئين في الجمع الاول
 على درهم من ذهب وفي الجمع الثاني على درهم من رصاص فالمجموع في الاول
 يكون مركبا من الفضة والذهب وفي الثاني يكون مركبا من الفضة والرصاص
 وهذان المركبان متخالفان بالنوع ولما توجه عليه ان يقال انهم صرحوا بان
 مراتب الاعداد انواع متخالفة لاختصاص كل مرتبة بانوار متباينة كالمنطقية
 والاصمية وغيرهما كما اعترف به ومن البين ان مجرد الاجزاء المادية التي هي
 الوحدات ههنا غير كافية في تقويم النوع المركب بل لابد من الجزء الصوري
 جواهرها كان كالصوري النوعية لانواع الاجسام او عرضا كالصورة السريانية
 لنوع السريانية بناء على ان المركب من الجوهر والعرض الحمال فيه جوهر فجواز
 كون كل نوع من انواع العدد عبارة عن محض الوحدات التي هي الاجزاء
 المادية فقط احتمال باطل اجاب عنه بقوله وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد
 نوعا الى آخره يعني لادليل على ان شيئا من الانواع المركبة لا يقوم بمجرد زيادة
 المادة فيجوز ان يكون انواع الاعداد من هذا القبيل وعدم القيام في اكثر
 المواد لا ينافي في تقويم البعض بل يجوز ان يكون القيام بمجرد زيادة المادة

من خواص انواع الكم المتصل بحث لا يوجد في اسرارها اصلا لاني انواع الكم المتصل فقط كما نوه، واه هنا (قوله واجب ان بعض المتأخرين لي آخره) يعني ان نفي ارستطاليس له وجه لانه انما نفى، لزعم ان لكل نوع من انواع الاعداد صورة نوعية وراء الوحدات، فإذ بالعدد بالصور سائر الانواع منها وحينئذ يلزم المحذور المذكور قطعا واما نفي ذلك لبعض مع نصريحه بان ليس لها صورة نوعية وراء الوحدات فما يتوجب منه ان على هذا التقدير لا يلزم المحذور المذكور والحل ان من بين ان واحدا وواحدا جزء من واحد وواحد وواحد واثقل ان يقول التجب منعكس اليه لان ما ذكره منظور فيه نظرا واضحا اما اولافلانه ان ارادته على هذا لا يلزم المحذور المذكور فغير مفيد للتجيب لجواز ان يكون نفيه لمحذور آخر وان اراد انه لا يلزم محذور اصلا فنوع كيف ويلزمه محذور توقف تصور العشرة بكنهها على تصور خصوصية بعض الاعداد التي تحتها وهو باطل بداهة وهذا المحذور هو المصرح به في المواقف بل هو العمدة ههنا كما قلنا من شارحه الشريف واما ثانيا فلانه لا ينكر احد من ذوي ملكة الحكمة انقسام مطابق الكم انقسام الكل الى الاجزاء الممكنة فيه وعليه مبنى التصنيف والتفريق والتقسيم المبحوث عنها في علمي الحساب والهندسة فلانواع لاحد ان الاربعة مثلا جزء من العشرة وانما النزاع في ان ذلك الجزء عبارة عن محض الوحدات او عنها مع الصورة النوعية الفائضة عليها كما ان الانسان ليس عبارة عن محض العناصر الاربعة بل عنها مع الصورة النوعية الانسانية الفائضة على العناصر وتحقيقه انهم قدوة المركب الى حقيق هو ما فاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير الصور النوعية لاجزائه المادية نجماها واحدا حقيقيا ويزتب عليها آثار مخصوصة كالانسان وغيره من انواع الاجسام وعلى هذا المركب جزء آخر وراء الاجزاء المادية وهذا الجزء هو الصورة النوعية والى غير حقيق هو عالم يقض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى كالمسكر المؤلف عن محض الاحاد وعلى هذا ليس للمركب اجزاء سوى الاجزاء المادية وههنا صنف آخر موافق من الاجزاء المادية والهيئة الاجتماعية على وجه مخصوص المعارضة لها كالمسكر المؤلف عن الاجزاء المادية المجتمعة على وجه مخصوص لا باى وجه كان كالمسكر مع نهت لهيئة السريرية على ان تكون داخلية في قوام نوع السكر واختلافوا في ان هذا الصنف من القسم الاول او من القسم الثاني ذنقر هذا فنقول مراد ارسطو

وذلك البعض وغيره من المحققين ان العدد المركب من قبيل القسم الثاني كالسكر
 لامن قبيل القسم الاول ولا من قبيل السرير للزوم المحذورين المذكورين فرادهم
 بقولهم لامن الاعداد هي الاعداد المشتقة على الصور النوعية سواء كانت
 داخلية في ذواتها كالصورة النوعية الانسانية او عارضة للوحدات كالصورة
 السريرية ولذا صح لهم نفي تركبه من الاعداد التي تحته (قوله ومن البين ان
 واحدا الى آخره) يعني ان مجموع الوحدات جزء من مجموع الوحدات الثلاث مع
 عدم الصورة النوعية فيهما وهذا الحكم بين يديهم ر بما يذهب عليه بما يأتي منه بعد
 من ان المجموع الاول ليس عين الثاني ولا خارجا عنه بداهة فثبت كونه جزءا
 المحصر العقلي في ان الشئين المتغايرين في الجملة ولو باعتبار اما ان يكون احدهما
 عين الآخر في الواقع او جزءه او خارجا عنه ولما بطل الاول والثالث تعين الثاني
 فلما ثبت كون الاثنين جزءا من الثلاثة فقد ثبت كون العدد جزءا من العدد
 اذ لا فرق بين عدد وعدد آخر في هذا الباب فيثبت الملازمة المنوعة باعتبار
 عارض الاعداد وباعتبار معروضاتها ايضا بناء على ان كون العدد جزءا
 من العدد يستلزم كون معروض الاول جزءا من معروض الثاني وان لم يستلزم
 العكس كما يشير اليه فيما بعد ففي هذا التعجب المبني على عدم المحذور مع هذا
 الحكم البين ثبات الملازمة المنوعة قيل سيجب لي دليل على ان لكل نوع من
 العدد صورة نوعية وراء الوحدات هو ان الوحدة تصدق على الوحدات
 اذ كل كلي يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها كما حققه الشارح
 في حاشية التجريد والظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم
 لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عدد او كما انفصلا
 بل لا بد في ذلك من صورة نوعية واجيب بان ما ليس بداخل تحت الكم هو الوحدة
 الواحدة لا الوحدات الكثيرة بل الكم المنفصل هو الوحدات الكثيرة اي المقيدة
 بالكثرة لا مطلقا كما حققه الشارح في حاشية التجريد ايضا وفيه نظر لان المقيدة
 بالكثرة مطلق الكم المنفصل ومراد القائل ان الوحدات بنفسها لا تكون نوعا
 معينا من العدد والكم المنفصل فله ان يعود ويقول الوحدات الكثيرة جنس
 شامل للانواع ولا بد لكل نوع من فصل غيره عن سائر الانواع وقد تقرر
 عندهم ان الفصول مأخوذة من الصور النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة
 نوعية وراء الوحدات الكثيرة واصلها الهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات
 كالهيئة السريرية العارضة للاجزاء المادية الا ان يقال ليس حصول العدد

مشروطا بالاجتماع على وجه مخصوص لانه حاصل باي وجه كان كما ذكر
 فهو من قبيل القسم الثاني فقط. واقول سمح لي دليل على ان ليس نوع العدد
 صورة نوعية وراه الوحدات لان نوع الثلاثة مثلا لا يمتاز عن سائر انواع اعداد
 بان يقال هو الوحدات الكثيرة ولا بان يقال هو الوحدات الكثيرة المجمعة
 اى العارضة اياها الهيئة الاجتماعية بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة الثابتة
 او بان يقال هو الوحدات الكثيرة الزائدة على الاثنين بواحد او الناقصة عن الاربعة
 بواحد والاول باطل والالكان نوع الثلاثة فضلا عنه وكذا الثالث والالكان
 تصور حقيقة الثلاثة مستلزما لتصور الاربعة فتعين الثاني ومن البين ان مفهوم
 الزيادة على الاثنين بواحد منزع من الواحد الاخير لانه على الاثنين فيكون
 ذلك المفهوم فضلا عن الثلاثة وما خوذ من الوحدة الاخير لا من الصورة
 النوعية وراه الوحدات وبالجملة جنس الوحدة يعرضها الوحدة لكن ليس يكونانها
 من الامور الاعتبارية في التحقيق فالوحدة الواحدة هي الواحد وتصور الواحد
 بديهي فلا دور ولا تسلسل محال وزيادة وحدة اخرى عاينها يحصل ويتقوم
 نوع الاثنين وزيادة وحدة اخرى على الاثنين يتقوم نوع الثلاثة وهكذا الى غير
 النهاية فليس في سلسلة الاعداد غير الوحدات اى ههنا كلام هو ان الغرض
 الاصلى من ابطال الشرط الثاني ابطال عدم تناسل النفوس الناطقة المجردة
 الابدية امد حدوثها كما هو رأى ارسطو لكن في عروض الاعداد للمجردات
 كلام فالايق ان يتعرض لتحقيق عروضها في الواقع ههنا لنتم هذا الجواب
 بلا ريب نعم الجواب الذى يذكره امد لا يرد عليه ذلك (قوله ثم عدم تركيب
 العدد الى آخره) يبنى او فرضنا ان العدد ليس بتركيب من الاعداد التى تحتها
 فالملازمة المذكورة ثابتة قطعا باعتبار معروضات الاعداد وان لم تثبت باعتبار
 الاعداد العارضة وثبوت تلك الملازمة ببداهة بديه عليها بان يقال لا ريب فى ان
 مجموع زيد وعمر ومع مجموع زيد وعمر وخالدين ينجب عنها و كل شئ
 باضافة الى شئ آخر محصورا فلا فى ان يكون عينه او جزؤه او خارجا عنه ومن
 تردد فيه فقد خالف مقتضى عقله وليس المجموع الاول عين الثاني ولا خارجا
 عنه بداهة فتعين كونه جزأ فى هذا القول ابطال المنشأ لثاني من منشأ
 السؤال كما ان قوله ومن البين ان واحدا وواحدا الى آخره ابطال لمنشأ الاول
 وتلخيص كلامه ليس ما حكمنا من استلزام الترتيب فى جانب معروضات الاعداد
 مبنيا على كون العدد مركبا من الاعداد التى تحتها كما نوههم سائل لانه ثار

قطعا وان انتفى التركيب المذكور نعم على تقدير ثبوت التركيب يثبت الاستلزام في كلا الجانبين ففيه ارخاء العنان واثبات الملازمة المنوعة باعتبار المعروضات فقط لان هذا القدر يكفيه ولاجل انه اثبات الاستلزام في احد الجانبين فقط كان رتبة هذا الكلام دون رتبة الكلام السابق المبني على اثباته في كلا الجانبين كما اشار اليه بكلمة ثم المستعملة ههنا في التراخي في الرتبة اذ التراخي بحسب الزمان بين الاثباتين (قوله فان مجموع زيد وعمر والى آخره) لم يرد ان زيد اشخص وعمر او شخص ثان ومجموعهما شخص آخر ثالث بل اراد ان الاوain شخصان متباينان منفصلان ومجموعهما مع كونه عبارة عن الشخصين موجود ثالث غيرهما بناء على ما ذكره المصنف في المواقف من ان مطلق الوحدة مساو للوجود فكل ماله وحدة في الجملة ولو اعتبارية فهو موجود وكل موجود فله وحدة في الجملة حتى الكثير وايضا ان مجموع زيد وعمر وانما يكون شخصا واحدا لو كان لذلك المجموع صورة نوعية اخرى وراء صورتيهما النوعيتين الانسانية وذلك باطل بداهة فمجموع زيد وعمر مركب اعتباري كالعدد دون الطين ومجموع زيد وعمر وخالد مركب اعتباري آخر كذلك ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثاني كما ان العدد جزء من العدد من غير محذور بالبرهان الذي ذكره ههنا وما توهمه بعضهم من ان هذا الدليل يعارض بالدليل الذي نقله عن ارستطايس فانه يجري في معروض العدد ايضا والقول بان المجموع ليس له صورة نوعية كالعدد يناقض قوله باختصاص ذلك بالكم المنفصل توهم فاسد لان ما جعله مختصا بالكم المنفصل ليس انتفاء الصورة النوعية عن الوحدات وكيف يجعله مختصا به وهو متحقق في الافراد المنفصلة لكل كل حتى الكم المتصل للقطع بان مجموع الخططين او السطحين المنفصلين لم يكن له صورة نوعية وراء صورتيهما بل ما جعله مختصا به هو حصول النوع بمجرد الاجزاء المادية من غير صورة نوعية هناك اذ المركب لا يتم الا بمجموع المادة والصورة نعم لو قال الشارح ومجموع زيد وعمر ونوع حصل بدون صورة النوعية وراء صورتيهما ومجموع زيد وعمر وخالد نوع آخر حصل بدونها ايضا ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثاني لتوجه عليه تلك المناقاة لكن ذلك ظاهر البطلان بل كل من المجموعين من افراد نوع الانسان واما ما قيل لو وجد هناك غير زيد وعمر موجود ثالث هو المجموع او وجد هناك موجود رابع هو مجموع الثلاثة وهكذا فيلزم من وجود موجودين موجودات مرتبة متحدة غير متناهية ويبطله

برهان التطبيق وفقاً مدفوع بأنه ان اراد بالوجود الرابع ماهر الوجود في
 الخارج فلزومه ممنوع اذا الوجود الثالث انما كان موجوداً بحسب الخارج لتباني
 جزئيه الموجودين المنفصلين واما الوجود الرابع فجزؤه ثلث الذي هو مجموع
 زيد وعمر و ايس جزأ مابينا منفصلا عن جزئيه الاولين وان اراده مطلق الوجود
 ولو في الاعتبار العقلي فلزومه مسلّم لكنه تسلسل في الامور الاعتبارية ونقطع
 بانقطاع الاعتبار (قوله اي مروض الهيئة) الاجتماعية انما فسر بذلك
 لئلا يتوجه عليه ان الهيئة الاجتماعية العارضة لمجموع زيد وعمر ومن الامور
 الاعتبارية لان الموجودات الخارجية فيكون مجموع زيد وعمر ومركبا من موجودين
 ومدموم هو الهيئة المذكورة والمركب من الموجود والمدموم مدموم لان وجود
 الكل يتوقف على وجود جميع اجزائه وحاصل الدفع ان الهيئة العارضة خارجة
 عن المجموع المراد ههنا لابقال الاجتماع والافتراق من الاعراض الموجودة عند
 المتكلمين فلا حاجة الى اخراج الهيئة لانا نقول الموجود عند المتكلمين هو الاجتماع
 والتفرق اللذين هما من اقسام الكون في الخبر والمراد ههنا اجتماعهما في الوجود
 في زمان واحد وفي ازمة متعاقبة سواء كانا مجتمعين بحسب الخبرين لا يكون بين
 خبريهما خبر آخر او متفرقين بان يكون بينهما خبر آخر ولا شبهة ان ذلك الاجتماع
 من الامور الاعتبارية فان قلت بعد خروج الهيئة المذكورة فاما ان يكون التقييد
 بالهيئة المذكورة داخل في المجموع المراد او لا فعلى الاول على المحذور بناء على
 ان التقييد نسبة بين الهيئة العارضة ومروضها ولا شيء من النسب بوجود
 في الخارج عند المتكلمين سوى مقولة الابن النقسمة الى الاكوار ان الاربعة هي
 الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وعلى الثاني فلا مجموع هناك بل الآحاد
 قلت نختار ان التقييد داخل لكن باعتبار وجود المروض في الذهن لا باعتبار
 وجوده في الخارج لان التقييد وسائر النسب مقولات ثانية ولا يلزم لن لا يكون
 هناك مجموع سوى الآحاد لانه انما يلزم لو لم يعرض الهيئة الاجتماعية لافي الخارج
 ولا في الذهن (قوله وعلى ذلك بيني) اي على ان المجموع موجود آخر سوى
 الآحاد وان بعض المجموعات جزء من الآخر بيني ما اختاره بعض المحققين
 في مذهب الفلاسفة وهو المحقق الطوسي وذلك لانهم لما ذهبوا الى ان
 الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا المبدأ الاول الواجب الذي
 هو الواحد الحقيقي مصدر الماويل واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل
 الاول باعتبار اوصافه الثلاثة التي هي الوجوب بالغبر والوجود والامكان مصدرا

لثلاثة معلولات هي العقل الثاني ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم استندوا
 الى كل عقل باعتبار هذه الاوصاف الثلاثة ثلثة معلولات على نحو العقل الاول الا
 العقل العاشر اذ لم يكن علة العقل الآخر ولا لفلك آخر عندهم بل لما في جوف فلك القمر
 من مواد العناصر وصورها وصور العناصر وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد
 واورد عليهم الامام فخر الدين الرازي في شرح الاشارات بان هذه الاوصاف
 صفات اعتبارية في التحقيق فان كفت في التغير فللبداً الاول ايضاً صفات
 اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختياراً بالمعنى الاعم
 المفسر عندهم بان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فله تعالى ارادات مستعدة عندهم
 بالعبارة الازلية فيحوز ان يكون علة للمعلولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر
 الاعتبارات من غير خلل في قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والفرق بين
 اعتبارات المبدأ الاول وبين اعتبارات العقل الاول مثلاً تحكم باطل واجاب عنه
 المحقق الطوسي بان المختار في مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة
 دون الاعتبارات العقلية التي هي تلك الاوصاف الثلاثة مثلاً فان استنادها
 الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشتهر في كتبهم وذلك المختار بان يصدر عن (ا)
 اي عن المبدأ الاول ب اي العقل الاول وعن (ب) اي وعن العقل الاول ج اي العقل
 الثاني وعن مجموع (ابج) اي عن مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى ما يطاق
 عليه مجموعها حقيقة او مجازاً بان يراد انسان منها (د) اي الفلك الاعظم
 المتكرر في ذاته بان يصدر عن مجموع (اب) نفسه المجردة وعن مجموع (بج)
 هيولاه وعن مجموع (اج) صورته الجسمية وعن مجموع (ابج) حقيقة صورته
 النوعية حتى تحصل معلولات متكثرة هي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم
 واجزاء الثلاثة في مرتبة واحدة من مراتب الوسائط اي بواسطة واحدة
 هي العقل الاول الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة هذا فقد ثبت وراء الآحاد
 الثلاثة اربعة موجودات متباينة الآثار ثلاثة منها ثنائيات وواحدة ثلاثية وجعل
 كلامها علة لموجود آخر مبين لسائر المعلولات والعلة الموجودة موجودة في مرتبة
 الابداد بداهة وجعل الثنائيات في جملة الثلاثية فليس شيء منها خارجاً عن
 مجموع الثلاثة ولا عينه لتباين الآثار الدالة على مغايرة المؤثرات فثبت ان كلا
 من الثنائيات جزء الثلاثية فثبت ما قصده من تأييد ان وراء الآحاد مجموعات
 موجودة بعضها جزء من البعض الآخر (قوله وعلى هذا يثبت البرهان الخ)
 تأييد آخر وقوله من غير توقف مبنى على ما ذكره في الرسالة من ان اهم

في اثبات الواجب طر يقين احدهما يتوقف على ابطال الدور وانسلسل
والآخر لا يتوقف عليه و ان لزمه بطلانها بعد ثبوت الواجب ففي الطريق
الاول يعلم اطلانها اولا ويعلم ثبوت الواجب ثانيا وفي الطريق الثاني بالعكس
(قوله فان محصله الخ) يعني لولا الواجب في جملة اوجودات ترتيب الممكنات
الى غير النهاية اذ الممكن لا يستقل في وجوده بداهة واللازم محال اذ او ترتيب
الممكنات الى غير النهاية لاستند كل منها الى علة و كلما استند ذلك لاستند
المجموع الى علة ايضا ينتج انها لو ترتبت الى غير النهاية لاستند المجموع الى علة
واللازم محال اما الصغرى من هذا القياس الخافي فظاهرة و اما الكبرى فلان
ما كان جميع اجزائه محتاجا مستندا الى علة يكون محتاجا مستندا الى علة بداهة
واما بطلان اللازم فلان المجموع او استند الى علة فعلة اما نفس المجموع
او جزؤه او خارج عنه والكل محال اما الاول فلامتناع ان يكون الشيء علة لنفسه
بداهة و اما الثاني فلان علة الكل يجب ان يكون علة لجميع اجزائه فيلزم ان يكون
ذلك الجزء العلة علة لنفسه ايضا و اما الثالث فلان الموجود الخارج عن جمع
الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيلزم ان يكون بعض الممكنات مستندا الى
الواجب على تقدير ان لا يكون شيء منها مستندا الى الواجب وهو اجتمع النقيضين
وفي قوله مستند الى علة الموجود فيها اشارة الى انه لا يمكن اثبات المطلوب
بمجرد آحاد السلسلة بل لابد من التمسك بالمجموع الموجود الممكن لا يمكن جميع
اجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنا موجودا محتاجا الى علة لم يصح البرهان
وبهذا لقد ثبت وجود المجموع و راء الآحاد و اذ ثبت ذلك في جانب سلك
ثبت ايضا في جانب الجزء و ذلك لان المراد بالجزء اعم من الواحد والمتعدد والا
لم يكن الترتيب حاصرا فيكون المراد بالجزء في قولهم ماهو الجزء في الواقع سواء
كان واحدا او كثيرا ماهو الجزء و لو بحسب فرض العقل والفرض ابطال علة
الجزء لا يبطال جزئيته ولما كان الكل موجودا كان جميع اجزائه موجودة قطعا
فثبت ان المجموع لموجود الاقل جزء من المجموع الموجود الاكثر والبرهان مبنى
عليه (قوله ولا قدح في هذا الدليل الخ) يعني كما ان نفس البرهان مبنى على كون
المجموع الاقل جزءا من المجموع الاكثر كذلك هذا القدح مهم بان يكون
ما قبل المعلوم الاخير من المجموع علة للمعلوم الاخير بالذات وللمجموع
المركب منهما بالواسطة فيكون الجزء علة للمجموع من غير لزوم ان يكون ذلك
الجزء علة لنفسه وهكذا في كل مرتبة الى غير النهاية وهو خلاصة ما فصله

قوله بل واجبا بل
واحد الامتدادا
المتعدد ممكن محتاج
الى اجزائه فثام
نجد

قوله بأن هناك غير
كل واحد من الآحاد
موجود آخر أقول في
هذه الحاشية نظر من
وجوه أما أولافلان
بيان موجود آخر بقوله
سواء كان شخصا
واحدا أو شخصين
فصاعدا ينافي قوله
ليس مرادهم أن هناك
شخصا آخر مغاير
للآحاد وأما ثانيا فلان
المجموع المنازع في
بقاء وجوده الشخصي
بعد الانفصال شخص
مجموع ربما يكون له
صورة نوعية نزول
بالانفصال كما في
الاجسام المركبة
والمجموع الحاصل
باتصال الآحاد ليس
بشخص مجموع فإين
هذا من ذلك وأما
ثالثا فلان كون بعض
الالفاظ موضوعا
للكل المجموعى وغير
مستعمل في الكل
الافرادى لا يستلزم
امرا موجودا وراء
الآحاد بل الهيئة
الاجتماعية يدل عليه ؟

في رسالة فقد جوزوا في هذا القدر كون مجموع ما قبل المaul علة موجودة
للمaul الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة مع نصريحهم
بكون الاول جزءا من الثانى ثم المصير المذكور في كلامه اضافى بالنسبة الى القدر
فيه بعدم المجموع وراء الآحاد يعنى لم يقدر حوافيه بان يقال لانسلم ان المجموع
يمكن موجود يحتاج الى العلة اذ ليس لذلك الاحتمال مساع عند العقلاء واما
قد حوا يجوز كون الجزء علة للكل الممكن الموجود المحتاج الى علة فاندفع ما قيل
ان اراد انه لا قدح فيه اصلا الا بهذا القدر فيكذبه ما في الرسالة حيث قدح
فيه بجواز كون المجموع علة لنفسه ايضا بناء على ما استظهر من انتفاء التقدم الذاتى
بين المaul وعلته التامة وان اراد انه لا قدح فيه واردا غير مندفع الا بهذا
القدر فينا فيه ايضا انه قد دفعه في الرسالة ايضا فان قلت قد حوا بما نفاه
ايضا كما اشار اليه في الرسالة وذكره شارح المواقف حيث قال ان اريد بالمجموع
كل واحد من آحاد السلسلة فملته يمكن آخر متسلسلا الى غير النهاية وان اريد
المجموع فلا نسلم انه موجود اذ ليس الهيئة الاجتماعية موجودة في الخارج ثم
اجابا عند بان المراد معروض الهيئة والهيئة خارجة عنه ولا شك في وجود الكل
هناك وراء الآحاد قلت مراده لا قدح فيه بعد تحرير ان المراد من المجموع
معروض الهيئة والهيئة خارجة كما صرح به في الرسالة الا بهذا القدر لابان
لا يكون معروض الهيئة موجودا فلا اشكال (قوله وما يترههم من انه ليس هناك الا
الآحاد) المتوهم هو صدر المدقة حيث قال ليس هناك يمكن موجود وراء الآحاد
وكل واحد من الآحاد قد وجد علة في السلسلة ولا شئ هناك يحتاج الى علة بعد
الآحاد ثم هذا التوهم منع لقوله فان مجموع زيد وعمر والحال بل لقوله ومن البين ان واحدا
الحال ايضا ويمكن ان يكون معارضة لقوله فعلم الح (قوله وهم فاسد مخالف لحكم العقل)
بان هناك غير كل واحد من الآحاد موجودا آخر سواء كان شخصا واحدا آخر غير كل
منها كما يدعيه المتكلمون والاشرافيون فيما كان الجسم واحدا بالشخص في ابتداء
الخلقة ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة الشخصية والاتصال ايضا
بلازمى الوجود الشخصى عندهم بخلاف المشايين او شخصين فصاعدا كما اذا كان
متعددا في ابتداء الخلقة ضرورة ان مفهوم الوجود لا بشرط الوحدة والكثرة
كما يصدق على واحد من افراده يصدق على التعدد من حيث هو متعدد منها
والا لم يوجد فرد لمثل القوم والجماعة والعسكر والجمع المنكر كرجال و سائر
المفهومات التى لا تصدق على الكل الا فرادى بل على الكل المجموعى وذلك

الهيئة الاجمعية عية فيما
نسب اليه واما رايها
فلان حاصل ما فاده
بقوله بل مرادهم ان
كلام من الآحاد الى
آخريه ان المجموع عبارة
عن الآحاد الموجودة
حتى استدل على
وجوده بوجودها
ونفى ان يكون له هيئة
مستقلة وجعل مستقلا
فذلك بطريق
جساعة المتكلمين في
اجراء البرهان مستغيب
عما ذهب اليه الش
المفرد من الاخوان
(امام زاد محمد اسعد)
بقوله اشارة الى عدم
آه حيث منع من
طرفهم جريان البرهان
في تطبيق غير المترتبة
بمواز وفروع الزيادة
في الاوساط لا في
جانب اللاتجاه
فاستغيب منه منع
جربانه في المعلومات
فكيف يسوغ له
المعارضة على بطلان
اشتراط ترتيب الآحاد
بلزوم جربانه في
المعلومات بخلاف ما
اذا كان معارضة

باطل بداهة فليس النزاع بين المشائية وغيرهم في الجسم بعد الانفصال في ان
ليس هناك موجود غير كل واحد من اقسام لان وجود الكل المجموع يدعي
وانما النزاع في ان ذلك المجموع موجود بالوجود الشخصي الحاصل له قبل
الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او بوجودين حادثين بعد الانفصال
كما ذهب اليه المشائية وما ذكره المتوهم من ان ليس هناك شيء يحتاج الى العلة بعد
الآحاد فهو آخر اذ ليس مراد الشارح والمحقق الطوسي والبرهان بالبيان
السابق ان هناك شخصا آخر مغاير للآحاد يحتاج الى علة مستقلة غير علة الآحاد
وانه عند جعل كل واحد غير مجزول وانما يكون مجزولا بجعل آخر بعد الاحاد حتى
يتوجه ذلك بل مرادهم ان كلام من الآحاد يحتاج الى علة مستقلة على حدة
ومجموع الآحاد يحتاج الى مجموع العلة اذ كما ان مجموع المعلومات بمجموع مشتمل
على كل منها كذلك مجموع العلة بمجموع مشتمل على كل واحدة من تلك العلة
والمجموع الثاني علة للمجموع الاول وهذا لا قدر يكفي للشارح وغيره اذ بعد تحقيق
وجود الكل المجموع وراه الكل الافرادى يتحقق هناك مجموعات موجودة مترتبة
ولا يتوقف على كون ذلك المجموع شخصا آخر وراه كل شخص من الآحاد
وان انتهت بعد ذلك فنقول ان الكل المجموع كافرادى شيء بخبر عنه بانه
اجزاء كذا مثلا وكل شيء اما واجب او ممكن او ممكن ولما استحال الاولان تعين
الثالث فنقول هذا المجموع الممكن امام وجود او عدمه والذى باطل لان جمع
اجزائه موجودة لانه عبارة عن الآحاد الموجودة وليس له جزء آخر كاهمية
الاجمعية عية والصورة النوعية للمجموع وراه صور الآحاد وكل شيء وجد جمع
اجزائه فهو موجود بداهة فذلك المجموع موجود جز ما ثم ما ذكره ههنا باطل
السند المتوهم ان كان التوهم من ان نقض الدليل المأرضة بانه مستلزم لبطلان
ما يشهد به صريح العقل ان كان معارضة (قوله فان قلت فلي ما ذكرت الخ)
من ان الامور الغير المتناهية مطاقا تستلزم ترتيب المجموعات بالطريقين وهو لذي
ذكره وتلخيصه او صحيح ما ذكرته من استلزام الترتيب لجري البرهان في الامور التي
تعالى بالنسبة الى وجودها العالى بناء على انه يجري حينئذ في كل جملة متغيرة لا آحاد
سواء كانت موجودات خارجية او موجودات علمية فيلزم امانه هي المعلومات
او انتقاض البرهان لتخلف مقتضى الذي هو التام والكل باطل فبطل حديث
الاستلزام فهو معارضة على دعوى استلزام الترتيب الذي تفرد به عن القوم وليس
بمعارضة على ما ذكره من بطلان اشتراط ترتيب الآحاد لانه اشارة الى عدم جربانه

في المعلومات بقوله فيما سبق بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ (قوله قلت لو كان الخ) اي لان سلم انه لو صح ما ذكرته يلزم جريان البرهان في المعلومات وانما يلزم ذلك لو كان علم الواجب تعالى بالاشياء متعددا مركبا من علوم متعددة بصورة مفصلة وذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق وانما يتصور فيما كان هناك آحاد متعددة مستلزمة لمجموعات مترتبة (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) لظاهر ان مراده ولاجل جريان برهان التطبيق في معلومات الله تعالى الغير المتناهية اذا كان العلم بها بصورة مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى بتلك المعلومات الغير المتناهية علم اجمالي بصورة وحدانية مرتسمة في العقل الفعال بناء على ان المعلومات لما كانت مترتبة عندهم بحسب الوجود الخارجي و كان العلم بالمعلوم عندهم بسبب العلم بالعلّة كانت مترتبة في الوجود العلمي ايضا كما اشار اليه بعض المحققين وكانت مجمعة في ذلك الوجود فلو كانت معلومة له تعالى بصورة مفصلة مرتسمة في العقل الفعال لجرى فيها برهان التطبيق عندهم لوجود الشرطين فيلزم اتمامها في المعلومات واما بطلان البرهان والكل باطل وايضا لاجل ذلك ذهب بعض الفرق الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية لان ذلك البعض لم يجوز العلم الاجمالي ولا عدم جريان البرهان حيثئذ ولا بطلان البرهان فانساق بالضرورة في زعمه الى ذلك القول الباطل وبهذا اندفع عنه ان علم الواجب تعالى بالاشياء حضوري عند الفلاسفة وهو بحضور الصور الخارجية المفصلة لا بصورة وحدانية علمية حتى يتصور فيه الاجمال وقيل مراده لكون علمه تعالى واحدا بسيطا ولعدم التعدد في المعلومات بحسب علمه ذهب الاول الى الاجمال للاول وذهب الثاني الى نفي العلم بالاشياء الغير المتناهية للثاني لكن ذلك النفي بمعنى نفي التعدد في المعلومات بحسب العلم لا بمعنى نفي العلم عن بعضها فانه كفر وفيه انه على هذا الامتقابلة بين القولين لان الفلاسفة يقولون بعدم التعدد وذلك البعض حيثئذ يقول بالاجمال ولا دليل في كلام الشارح على ان ما ذهب اليه البعض ليس بكفر نعم او كانت اسم الاشارة اشارة الى ماهو التحقيق عنده كما دل عليه قوله كما ذهب اليه المحققون لدل على ذلك لكنه غير متعين بل الظاهر ما ذكرنا تنبيهها على غاية صعوبة دفع السؤال المذكور بل فيه اشارة الى القبح فيما ذكره المصنف في المواقف وغيره في جواب الفرق الزاعمة بانه تعالى لا يعلم جميع الاشياء وان علم بعضها اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا يلزم

على دعوى استلزام الترتيب فان لزوم جريانه في المعلومات على هذا التقرير بترتيب المجموعات فلا مجال لمنع جريانه حيثئذ بجواز وقوع الزيادة في الاوساط (امام زاده محمد اسعد)

ان يعلم علمه به لان هذا العلم شئ من الاشياء وهو مفهوم من المفهومات وكذا يلزم
 ان يعلم علمه به لانه شئ آخر ويلزم التسلسل في ماورم وهو متعلق به من التصديق
 واجاب عنه المصنف بانه تسلسل في الاضافات التي هي زعمات صفة مع
 والتسلسل في الاضافات غير ممنوع وحاصل قدح الشرح فيه انه كما يلزم تسلسل
 الاضافات يلزم وجود المفهومات الغير المتناهية في علمه تعالى دفعة لان العلم
 بالشيء والعلم بذلك العلم وهكذا لا يكون منه ذبلة لاستلزامه الجهل بل دفعة وقد
 كانت ماورمات وقد جرى البرهان في مطابق الموجودات الخارجية والاعينية
 بل يجري في نفس تلك الاضافات لانها وان كانت امور اعتبارية لكنها ليست
 مما يقطع باقطاع الاعتبار قطعا فلا يختص عنه وعن علمه مع القول بالعلم
 التفصيلي بل لا بد من القول بالعلم الاجمالي (قوله فالقالات ماورمات لله غير متناهية
 الخ) اثبات للملازمة المتنوعة مع الاشارة الى ان ما ذكره المانع في مقام الاستدلال يصلح
 للسندية لان وحدة العلم لا يوجب وحدة المعلومات وهذا مبني على ما ذكره اهل
 الكلام من ان العلم الواحد القديم يتعلق بمعلومات متعددة وفاقا وانما الخلاف
 في تعلق العلم الواحد بالحدوث فلا وجد لتفريع قوله فلا تعدد في المعلومات وبهذا
 يندفع ان يقال لا وجه لهذا السؤال بمد قوله فلا تعدد في المعلومات الخ واما القول
 بان توجد السؤال باجتماع كونها غير متناهية بحسب الوجود الخارجي فيعيبه من
 عنوان المعلومات فتدبر (قوله قلت على تقدير حدوث العلم الخ) تلخيص الجواب
 ان اريد بمرهان برهان التطبيق في المعلومات جريانه فيها باعتبار وجودها الخ رجي
 فالجواب بان مسلم وعدم التناهي ممنوع كيف وعلى تقدير حدوث العلم باشخصه
 وانواعه واجناسه يكون جميع المعلومات الموجودة في الخارج متناهية في كل زمان
 وان انضم اليها الموجودات المستقبلية الغير الواقعة في الخروج من القوة الى الفعل
 عند حد من حدود الازمنة او من حدود الممكنات وان اريد جريانه فيها باعتبار
 وجودها العلمي فالجواب بان ممنوع فان مرادنا بالعلم الواحد الاجمالي ان يكون
 جميع تلك المعلومات الغير المتناهية موجودة في العلم بصورة واحدة فكيف لا تعدد
 في العلم لا تعدد في الصورة المعلوماتية بالفعل في هذا الوجود ثم ان مدار الجواب على
 مجرد تجوز حدوث العالم اذ هذا القدر كاف في مقام المنع ولا يتوقف على الحكم
 بحدونه حتى يتوهم ان حدوث العلم لا يثبت الا بمرتبوت صحة برهان التطبيق
 مع شرائطه وجود او عدمه والكلام ههنا في صحة بدون الشرط الثاني مع ان
 حدوث العالم ثابت ببرهان لتضاف بل ببرهان ان تصديق بمجرد صحته بدون

الشرط الاول من غير توقف على عدم الشرط الثاني بقى ان في كلامه اشارة الى ان عدم تناهي معلومات الله بحسب الوجود الخارجى اوضح فانما يصح بناء على ما زعمه الفلاسفة من قدم العالم واما عدم تناهيها مع القول بحدوث العالم فاحتمال باطل لم يذهب اليه عاقل فلا ينجح عليه ما قيل حدوث العالم لا يقتضى كون المعلومات باعتبار وجودها الخارجى متناهية لاحتمال كون الحوادث الغير المتناهية حادثة دفعة في زمان واحد مع انه منع السند وهو خارج عن قانون المناظرة واما ما قاله ذلك القائل ولا احتمال التعاقب الغير المتناهى فمع كونه منعاً للسند ايضا مدفوع بما اشرنا من ان المراد حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه والتعاقب الغير المتناهى يستلزم قدم النوع او الجنس لا يقال لعل مراده من الامور المتعاقبة تعلقات الارادة القديمة او تصورات مجرد قديم لا نأقول الامور المتعاقبة مطلقا حادثة وكل حادث من جملة العالم وائس المراد من الوجود الخارجى هو الوجود العبنى بل بمعنى الخارج عن المدرك المعين وان كان موجودا في سائر المدارك ولذا جرى البرهان في الصور العلمية التي هي من الامور الاعتبارية في التحقيق وجعله من مقولة الكيف بضرب من التشبيه كما حقق في محله (قوله فهي هناك متحدة غير متكررة) فتعوله في بحث العلم ومعنى الاجال كون العلم واحدا والمعلوم متعدد مبنى على التعدد الخارجى او على التعدد بالامكان لا بالفعل فلان تناقض (قوله واعلم ان المتكلمين الى آخره يشير الى بطلان الجواب الممكن ههنا بناء على مذهب المتكلمين النافين للوجود الذهني بان يقال ان اريد جريان التطبيق في المعلومات بحسب وجودها الخارجى فسلنا الجريان ولا يلزم منه بطلان البرهان لانها بحسب هذا الوجود متناهية فلا يتخلف مقتضى البرهان وان اريد جريانه فيها بحسب الوجود العلمى فالجريان ممنوع كيف وليس لها وجود ذهني بمعنى الوجود العلمى عند المتكلمين وانما يجري فيما دخل تحت الوجود ولما توجه عليهم ان يقال ان الوجود العلمى عن المعلومات يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالحوادث في الازل اذ لا وجود لها في الازل حتى تحضر بذواتها عنده تعالى في الازل اجابوا عنه بان الاستلزام ممنوع كيف وان صفة العلم قديمة وتعلقاتها بالحوادث حادثة معها وانما لم يجعلوا تعلقاتها ازلية لان الحوادث التي لا وجود لها في الخارج ولا في العلم معدومة صرفة لا تميز لها بوجه من الوجود فلو تعلق العلم بها في الازل لزم تعلقها بالمدومات الصرفة وهو باطل بداهة جليلة فالذا جعلوا معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى غير واقفة عند حد كمدوراته تعالى كما شخّصوا به كتبهم

قوله بضرب من التشبيه اى تشبيه الصور الذهنية فانها لا تقبل القسمة والاقسمة باعتبار وجودها الذهني كما لكيف باعتبار وجوده الخارجى بناء على ان العلم من الامور الاعتبارية (امام زاده محمد اسعد)

فإشار الشارح المحقق الى إطلاق جوابهم هذا بان مجرد صفة العلم خير كافيته
 في معارضة المعلوم بداهة بل لا بد من تعللها به ايضا فاذا كان التعاليق حادثة زليا
 يلزمهم ما ارتكبه ابو الحسين البصري من المعترلة من كونه تعالى علنا باحداث وقت
 حدوثها في الازل تعالى شأنه عن ذلك فلا بد من القول بالوجود العلمي الاجمالي في
 التخاص من هذه الشناعة وعن لزوم نهى المعلومات وانتقاض البرهان وههنا
 ابحت لا يتضح ثم يفتي هذا المقام بدونها الاول ان من المتكلمين النافين للوجود
 الذهني من يقول بان المعلومات الممكنة لها ثبوت في الخارج في نفسه منفكا عن
 الوجود الخارجي كما ذهب اليه المعتزلة فتكون مقبرة في ذواتها في الخارج فلا تكون
 معدومة صرفة فيصح تماق العلم بها اذ لا يلزمهم تلك الشناعة وقد اشار اليه
 الشريف المحقق في شرح المواقف حيث قال وبهذا التغاير الاعتباري يندفع
 الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية
 مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعلومات الخارجية فانه يندفع اما
 باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في الباحث المشرقية وادعى
 ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز
 الذي لا يتوقف على وجود التميز لافي الخارج ولا في الذهن والجواب ان مراده من
 المتكلمين النافين للوجود الذهني المتكلمون النافون له مع القول بثبوت المعلومات
 الممكنة في الخارج كالاشاعة مع ان مذهبوا لا بدفع الاشكال بتعلق العلم بالمعلومات التي
 لا يميزها اصلا لانها لا يمكن العلم بالمتع بالكنه اذ لا ذلت له وانما يمكن بالوجه
 وهو صورة ممكن من الممكنات فرضت وجهها له كما اشار اليه ابن سينا وشار
 اليه المصنف في المواقف في توجيه كلام ابي هاشم حيث اثبت علما بلامعلوم وايضا
 على مذهبوا يجري برهان التطبيق في الثبوتات ايضا لان الكون في الاعيان
 يستلزم الجريان سواء سمى ثبوتا او وجودا خارجيا كما صرح به الشارح الجديد
 للبريد فليزم ما تنهى المعلومات وانتقاض البرهان الثاني ان من المتكلمين
 النافين للوجود الذهني واثبوت المعلومات الممكنة من ذهب الى تميز المعلومات
 مطاق ممكنة كانت او ممثلة كما اشار اليه المصنف في المواقف حيث قال والحق
 ان الخلاف في تميز المعلومات وعدم تميزها فرع لخلاف في الوجود الذهني فمن
 اثبته قال ليس التميز بين المعلومات بل بين الموجودات الذهنية ومن نفاه قال
 ان التميز الذي يحكم به العقل قطعا بين المعلومات تنهى لمحصا وبمجرد تميز
 المعلومات في نفسها يصح تماق العلم بها اذ لا وما ورد عليه علامة لغو في

وتبعه الشارح الجديد للتجريد من انه مردود بل الامر بالعكس اذ الحكماء مع قولهم بالوجود الذهني قائلون بتمايزها وجهود المتكلمين النافين للوجود الذهني قائلون بعدم تمايزها اذ لا وجود ولا ثبوت لها في الخارج ولا في الذهن مدفوع بما ذكره نفسه في بحث الوجود الذهني من ان التميز عند العقل لا يوجب وجود التميز فيه وما نقلناه عن الشريف المحقق شامل لهذا المذهب ايضا لا مخصوص بمذهب المعتزلة والجواب لاشبهة ان التميز عن الغير يقتضي وجود التميز او ثبوته فانما ان يكون ذلك التميز موجودا في الخارج او في الذهن او ثابتا في الخارج غير موجود فيه واما كونه ثابتا في الذهن غير موجود فيه فلم يذهب اليه احد لان المراد بالوجود الذهني مطلق الثبوت فيه ومطلق التميز غير التميز الخارجى كما صرح به المصنف في بحث الوجود الذهني ولما كان فرقه بين الوجود الخارجى وبين الثبوت الخارجى باطلا في التحقيق كما ذهب اليه الاشاعرة وعامة الحكماء نعين ان كل تميز في نفسه فهو امام وجود في الخارج او في الذهن فاذا لم يكن موجودا في شئ منهما لم يكن تميزا اصلا فلو تعلق به العلم به في الازل يلزم تعلقه بالمعدوم الصرف قطعا وقد اشار اليه المصنف حيث استدوا على ان المعدوم الممكن شئ بانه تميز وكل تميز ثابت في الخارج واورد عليهم المصنف بانه منقوض اجمالا بالمتنوعات التمايزة وتفصيلا بانه ان اريد تميز المعدوم الممكن في ذاته القدر الثابت في المتنع وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والالكان المتنع ثابتا في الخارج ايضا وان اريد به غيره فمنوع وعليكم تصويبه حتى نتكلم عليه على انا نقول اما ان يكون المعدومات تمايزة في نفسها فيجربى البرهان ويلزم احد الخذورين لان مطلق التميز كاف في الجريان او لا يكون فيلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف الثالث انا اذا تصورنا الشمس مثلا يحصل في اذهاننا صورة شبيهة بالشمس بداهة ولا نزاع فيه لعقل وكيف ينكره المتكلمون والعلم بالحادث عندهم مخاوف ومحض قبض من الواجب تعالى واضافة او ذات اضافة بين العالم وبين تلك الصورة فيما كانت صورة امر معدوم في الخارج فلو لم يكن تلك الصورة موجودة بوجه من الوجوه لم يكن الاضافة موجودة في الواقع لاستحالة تحقق الاضافة بدون تحقق كلا المضافين فلا يكون العلم بوجودها مخلوقا او بمعنى كون منشأ انتر عدم وجودها مخلوقا وانما النزاع بين المتكلمين والحكماء في ان تلك الصورة مساوية للشمس في الماهية النوعية كما ذهب اليه جمهور الحكماء وبعض المتكلمين او مباينة لها اما بان تكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل

المعاقبة وهو من اعيان الموجودات عند منبته كما ذهب اليه بعض الحكماء. وما
 بان تكون مثالا وشجها حاسنا في النفس وقت التصور من غير ان يكون هذا. لا
 ذلك كما ذهب اليه المتكلمون وبطل على ما ذكرنا قوالهم في نفي الوجود الذهني بانه
 لو كانت النار موجودة لاحترقت اذهانه عند تصورها اذ من ابين ان احتراق
 الذهن انما يلزم اذا وجد في الذهن نفس النار لامثالها وشجها وايضا بقائلين
 بعالم المثال فثبت ما ذكرنا فمع القول بان نفس الحوادث ليست بموجودة في الازل
 لافي الخارج ولا في العلم امكن اتفاق العلم بها في الازل بان اتفاق صفة العلم بامثالها
 واشباحها التي هي الصور العلية اللازمة لذات الواجب. لولا يلزمه عدم
 اتفاق العلم بانفس الحوادث في الازل اذ على هذا لا يمكن العلم بالمعدومات الاتفاق
 العلم بامثالها الاستحالة الاتفاق بالمعدوم الصرف ثم اذا وجدت اتفاق العلم بانفسها
 مرة اخرى فلذا ابتدوا العلم اتفاقين ازل وحادث وانما يلزم ان لا تكون المعدومات
 معاومته تعالى في الازل لو لم يتوافق العلم بها اصلا بانفسها ولا بامثالها والجواب
 اما ان تكون نفس الحوادث متصفة في الازل بالمعومية او لا تنصف وعلى الذي
 يلزم ما ذكره وعلى الاول يلزم وجودها في الخارج اذ في العلم لان صدق الوجبة
 بتوقف على وجود الموضوع في طرف الثبوت ولما كان ثبوت المعومية بها في الازل
 ثبوتا حقيقيا في نفس الامر لا ثبوتا فرضيا بمعنى لو وجد كان معاوما لزم ان توجد
 الحوادث في الازل في نفس الامر وجودا حقيقيا لا فرضيا والوجود النفس
 الامرى منحصرا في الوجود الخارجى والعلى لاثباتهما في التحقيق هذا خلاصة
 ما حققه الشارح في كتبه وهذا متوجه على تقدير ان يكون الحوادث معلومة
 في الازل بامثالها من عالم الاشباح ايضا وليس متوجه على تقدير القول بالوجود
 الذهني لانفس الماهيات كما هو التحقيق مع ان كلامه ههنا يبنى على هذا التحقيق
 وايضا يجرى برهان التطبيق في تلك الامثال والاشباح على المذهبين فليزم
 اما تناهى المعامرات او ائنة من البرهان قطعا وبالجملة برهان التطبيق جار
 في كل جملة متميزة الاتحاد في نفس الامر سواء كانت موجودات خارجية او ثباتات
 خارجية او موجودات علمية هي نفس الماهيات او امثالها واشباحها من عالم
 المثال او من هذا العالم فليزم احد المحذورين ومراد الشارح ههنا التخاص عن
 هذين المحذورين مع عدم وقوع في ورطة اخرى وجع هذه الحجة لانت تخاص
 من ورطة وتوقع في اخرى الرابع ان منهم من قال ان علم الواجب تعالى ليس
 بمحصلى اتفاق العالم بصورة مأخوذة من المعامد بل حضوري بحضور

ذات المعلوم عنده تعالى ازلا وابتدا وكما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت نصار يف
الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده تعالى مع جميع لزمانيات كل في وقته ونسبته
الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية
فيتعلق الصفة الازلية تعاقبا ارباب وجود المعلومات فيما لا يزال وتلخيصه ان المصحح
للتعلق الازلي وجودات الحوادث فيما لا يزال وقد ذكره بعضهم ههنا وادعى انه اسلم
من الالتجاء الى العلم الاجبالي لما فيه ما فيه والجواب ان حضور المعلوم الصرف
الذي لا يميز له في الازل اصلا عند الواجب تعالى يدهي البطلان فضلا عن
حضوره ازلا وابتدا كما قال المولى الخالي وايضا لا يتم في حضور الممتنع ولا في
حضور المعلومات الممكنة التي لا توجد ابتداء بل ولا يصح في حضور الحوادث
الموجودة ايضا لوجهين الاول انه يستلزم اجتماع الموجودات الغير المتناهية
حاضرة ازلا وابتدا وبطلان برهان التطبيق الثاني ان وجوداتها موقوفة على
الاجداد المسبوق بالارادة المسبوق بالعلم بها فلو كان المصحح للتعلق الازلي بها
وجوداتها الازلية لزم توقف العلم على نفسه وهو دور باطل وبالجمله هذا
احتمال باطل ولاجل بطلانه احتاج الحكماء الى ارتسام صور الحوادث في العقل
الفعال ولو اجمالا والشيخ ابن سينا الى ارتسامها في ذات الواجب مخالفا لاصول
الحكماء كما صرح به بعض المحققين في حاشية اثبات الواجب ومن ههنا يتضح
ان ما ذكره المتكلمون من ان العلم تابع لوقوع المعلوم محمول على العلم التصديقي
كالعلم بان زيد ابعصى في وقت كذا وهذا القدر يكفيهم في دفع الجبر عن افعال
العباد لا محمول على ما هو اعم من التصوري كالعلم بنفس زيد وبه نفس عصبانه فان
ايجادهم مسبوق بالعلم التصوري المتعلق بهما كما يشاهد في ان علما بان السرير
موجود متوقف على وجود السرير ووجوده موقوف على بناءه الموقوف على
نصوره اولاف غاية الامر توقف العلم التصديقي على تصور اطرافه ولا بأس فيه
فاعرف ذلك فانه من نفائس المباحث الخامس ما قبل استحالة تعلق العلم بالمعدوم
الصرف ممنوعة في التعلق العلمي ودعوى البداهة غير ممنوعة وما ينوهم من
ان التعلق نسبة وهي تقتضي وجود طرفيها فهو ايضا ممنوع في النسبة العلمية
فانها لا تقتضي وجود الطرفين بالفعل بل الوجود التقديري كاف فيها على
انه منقوض بالقدر الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية لنسبتها بين القادر
والمقدور ضرورة واتفاقا واما ما ذكره من القول بحدوث التعلق كما صدر عن
بعض المتكلمين فليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن

قوله محمول على العلم
التصديقي الى آخره
وما يقال ليس للواجب
تعالى علم منقسم الى
التصوري والتصديقي
مدفوع بانه لا شبهة
في ان له تعالى علما
متعلقا بالنسبة
واطرافها فالتعلق
بوقوع النسبة اولا
وقوعها شبهة بعلومنا
التصديقية وبغيرها
شبهة بعلومنا
التصورية ومرادنا
ذلك وان لم يسموها
بالتصور والتصديقي
الذين هما قسمي العلم
الحادث او علم الممكن
واشار الى ما ذكرنا
بعض الافاضل في
حاشية الخالي عليه

لزوم التغير في علمه تعالى بالجزئية المتغيرة كافي بشرح الموقف حتى ذكر بعضهم
 ان علمه تعالى ثابت قديم وهو بالنسبة الى الازليات والتجددات باعتبار انها
 تتجدد وحادث بالنسبة الى التجددات باعتبار وجودها الآن او قبل كافي الحاشية
 الخيالية والجواب عند ان هذا القائل لم يتصور ولم يفهم معنى التعلق بالمدوم
 الصرف فان العلم بالشيء اما بحضور ذلك الشيء بذاته عند العالم كافي العلم
 الحاضري واما بحصول صورته سواء كانت تلك الصورة مأخوذة منه كافي العلم
 الحاصولي الانفة الى اولم تكن بل كانت متقدمة عليه سيما لو جوده كافي العلم
 الحاصولي الفعلي واما كان العلم بالشيء موجبا لتمرر المعلوم عند العالم وموجبا
 للاضافة بينهما باتفاق الحكماء والتكلمين فكلما تحقق العلم في الواقع يلزم ان
 يتعلق العالم بشيء تغير هو اما ذات المعلوم او صورته الموجودة في علمه فمعنى تعلق
 العالم بالمدوم الصرف تعلقه به من غير حضور ذاته عنده ولا حصول صورته
 عنده وهذا يجري مجرى ان يقال علمت شيئا لوجوده في الخارج ولم يخطر بباله
 صورته اصلا وهذا سفسطة بيّنة ولهذا حكيم الشريف المحقق بان القائمين
 بان العلم اضافة او صفة ذات اضافة وهم المتكلمون لا يندفع عنهم الاشكال بالعلم
 بالمدومات الا بآيات الوجود الذهني او بآيات تميز آخر غير الوجود كما قلنا
 بل نقول او بتحقيق الاضافة في الواقع ولم يتحقق كلا الطرفين بل احدهما فقط
 هو العالم يلزم تحقق احد المتضادين هما العالمية والمأمومية بدون الآخر وهو
 باطل بداهة وعليه مبنى برهان التضاد وللهذا شتموا على ابي هاشم حيث
 اثبت علما بلا مأموم وهذا القائل اشنع منه بكثير لانه انما نفي المأموم المستحيل
 وقد وجهوا كلامه بما نقل عن الشيخ كما اشروا وهذا القائل نفي جميع المعلومات
 المأمومة ولا توجبه له بناء على ان الاضاف بالماومية يتوقف على وجود
 المتصف بداهة او على تميزه في ظرف من الظروف اعني الخارج والذهن
 وما ذكره من 'اوجود التقدير' انما يكفي في تحقق العلم تقديرا وفرضا لا تحقيقا
 والنقض بالمقدورات وهم لان عدم تعلق القدرة بالمقدورات المأمومة انما يتوجه
 على الذين لا وجود الذهني ايضا لا على المذنبين لان لمقدورات المأمومة في الخارج
 متصفة بالمأمورية بمعنى صحة فعالها وتركها باعتبار وجودها العلي لان الصحة
 بمعنى الامكان ويتصف به الماهيات في الذهن واما ما ذكره من ان الالتهاء
 الى حدوث التعلق ليس للهرب عن التعلق بالمدوم الصرف بل للهرب عن
 لزوم التغير في علمه تعالى بالتغيرات فمع انه لا يندفع في شيء من مقدمات دليل

الشارح قد عرفت انه بعد استحالة تعاق العالم بالمعدوم الصرف بداهة لم يبق
للائفين للوجود الذهني وتميز المعدومات في الخارج ملجأ سوى القول بمحدوث
التعاق وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا معلومات الله تعالى كقدوراته غير
متناهية بمعنى لا تنقف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهني
غير متناهية بالفعل كما سيحى منه فهم النجاء واليه للهرب عن امرين وذكرهم
اياله للهرب عن لزوم التغير في العلم لا ينافي ان يكون ذلك القول للهرب عن امر
آخر اذ قد يكون الجواب الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن المعاصرين
من قال استحالة تعاق العلم بالمعدوم الصرف ممنوعة فان ذلك المعدوم الصرف
لا يكون متميزا قبل التعاق وان كان متميزا بعده ولا يجري برهان التطبيق
في تلك الصور العلمية المتميزة وانما يجري في الموجودات الخارجية وانت خبير
بان التعاق نسبة متأخرة عن الطرفين قطعاً فلا بد من تميز المعلوم قبل التعاق
قطعاً وذلك التميز اما في الخارج وهو في المعدومات باطل عند الاشاعرة واما
في الذهن فوقع فيما هرب من القول بالوجود الذهني وايضا اختصاص جريان
التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعاً لان الاعداد عارضة للموجودات
الذهنية ايضا ولذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلاً من لوازم الماهيات
العارضة بحسب كلا الوجودين و يجري التطبيق في كل ما عرض له الاعداد
عارضا ومعروضا قطعاً لا امرية فيه واذا اتفق المحققون على جريانه في كل جملة
متميزة الاحاد في نفس الامر كما نقلنا واذا قال المولى الخيالى لكن يشكل بالنسبة
الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخله تحت علمه
الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل
ونقل عنه ان وجد التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان
قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعاق العلم بالمراتب الغير المتناهية
مفصلة ممنوع انتهى اقول فقد اضطر الى العلم الاجمالي في المراتب الغير المتناهية
وان ثبت العلم التفصيلي في المراتب المتناهية وينجبه عليه ان كل مرتبة فرضت
منتهى العلم التفصيلي ففوقها مراتب متناهية اخرى يمكن تعاق العلم بها تفصيلاً
ولا ينقف عند حد بالنسبة الى اذهاننا فما ان ينتهي العلم التفصيلي في حد فيلزم
ان لا يوجد العلم التفصيلي الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلي بمراتب
متناهية فوق ذلك الحد او لا ينتهي في حد بان يكون جميع المراتب الغير
المتناهية معلومة له تعالى تفصيلاً في الازل فيجري البرهان ويلزم احد المحذورين

قطعا لا يقال اعمل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومة له تعالى تفصيلا وان كان مجموع المراتب غير المتناهية معلومة له اجمالا وحال الكل المجموعى يجوز ان يغاير حال الكل الافرادى لانا نقول اما ان يكون الآحاد المعلومة تفصيلا في الازل متناهية فيلزم عدم اتصاف الواجب به الى بالمعلوم التفصيلية الممكنة له تعالى فوق المنتهى او لا تكون فيجربى البرهان فلذا جزم الشارح بالاجمالي في جميع المراتب وانما اما بنا كل الاطراف الكلام قد صنفوا في تضائيل الشارح رسائل في هذا المقام (قوله ان التعاقب بين العلم والمعلوم انصرف الى آخره) لم يقل بين العلم والمعلوم انصرف لانه لا ينطبق على مذهب القائلين بان العلم متفق وتعالى وانما ينطبق على مذهب القائلين بانه صفة ذات اضفة اول الابعاد الى ان المترتبة مع قولهم بنى الصفات الزائدة وبان العلم اضافة بين العلم والمعلوم لم يجمعوا العلم متعاقبا بالمعلوم انصرف بل بالمعلومات المتميزة في الخارج عندهم كما اثرنا (قوله فان قلت العلم الاجمالي الى آخره) ابطال الجواب المختار بمنع الجريان مستندا بالعلم الاجمالي وهو سند مساو في الواقع اذ ليس لعدم الجريان مدار الا بان لا تكون المعلومات متميزة وعدم تمايزها اما بكونها معلومات صرفة واربكونها موجودة بصورة واحدة وقد ابطال الاول فلم يبق لمنع الجريان سند سوى احتمال العلم الاجمالي فاذا بطل ذلك ايضا ثبت المقدمة المتنوعة لثبوت الجريان فورد له سند المذكور ومنشأؤه قوله لم يصح ذلك الشئ معلوما بالفعل وحاصل الابطال ان العلم الاجمالي بتلك المعلومات الغير المتناهية ليس علما بها بالفعل بل بالقوة والذاقا وان العلم باقاعادة الكتابة ليس علما بالحكام الجزئيات المندرجة فيها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منها بضم صغرى سهولة الحصول هذا في المعلوم التصديقية واما المعلوم التصورية فلان العلم الاجمالي بجميع انواع الحيوانات مثلا بعنوان الحيوان ليس علما بنوع الانسان بالفعل بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بعدم معرفة الفصل وانضمامه اليه واذا لم يكن العلم الاجمالي في الازل علما بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذي هو عدم كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها بمحضورها بذواتها عنده تعالى هذا لا يقل ان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة اصلا فنوع كيف وقد كان الكل معلوما اجمالا وان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة تفصيلا فلم يكن القائل بكون الكل معلوما اجمالا لا يلزمه ان يقول بكونه معلوما

تفصيلا بل هو بنفيه لانا نقول مبنى السؤال على العلم الاجمالي لكونه علما بالقوة
يستلزم الجهل ببعض تلك المعلومات اذ لو كان الكل معلوما بالفعل لم يتصور
هناك اجمال فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عال بجميع ذاتيات الحوادث واحوالها
في الازل بل وقت حدوثها (قوله قات قد حقق في محله الى آخره) جواب يمنع عدم
كون العلم الاجمالي علما بالفعل مستندا بتمهيقه في محله بان للعلم الاجمالي قسمين
قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كما توهمه السائل وهذا القسم محال
في حقه تعالى وقسم لا يستلزم ذلك بل جميع التفاصيل معلومة للعالم ومع ذلك
ليس لها صورة متعددة بل جميعها موجودة في العلم بصورة واحدة ولذلك جوز
ثبوت العلم الاجمالي له تعالى القاضى بالاقلاني والمترتبة لجميع الحكماء وهم المراد
من المحققين في كلامه فيما قبل وقال المصنف والحق انه ان اشترط فيه الجهل
بالتفصيل امتنع ثبوته له تعالى والا فلا يمنع وتفصيله ان العلم لما كان عبارة عن
حضور المعلوم عند المدرك فللعالم بالمسئلة المعينة ثلث حالات الاولى حالته عند
عدم الالتفات اليها وفي تلك الحالة ليس له علم بها بالفعل لعدم الحضور بل بالقوة
الثانية حالته عند الالتفات اليها دفعة اجالا حين سئل عنها الثالثة حالته عند
شروع الذهن في تفصيلها وتمييز موضعها عن محمولها ولا شك ان له في
الحالة الثالثة علما بتفصيلها بصورة مفصلة وكذا في الحالة الثانية له علم بها بالفعل
وان كانت اجزاؤها حينئذ محمولة موجودة في المدركة بصورة وحدانية لحضور
صورة لكل عند المدرك وعدم التميز بالفعل لا يقتضى عدم الوجود كما ان عدم
تمييز اجزاء الجسم المتصل بالفعل لا يقتضى عدم وجود شئ من تلك الاجزاء نعم
ليس لشئ من الاجزاء المتصل وجود استقلالى لكن انتفاء الوجود الاستقلالى
لا يوجب انتفاء مطلق الوجود بل جميع تلك الاجزاء موجودة بوجود الكل كما
حققه الشارح في كتبه فكذا جميع اجزاء المسئلة الموجودة بصورة واحدة
موجودة حاضرة عند المدركة بوجود تلك الصورة وان لم يميز بعضها عن بعض
بالفعل وهذه الحالة الثانية ليست بمسبوقة دائما بالعلم التفصيلي اولا كما في المسئلة
بل قد يستلزم اقلونا سائح مركب اجالا كما في التماس الخفى في صورة الحدس
وبهذا البيان المدفع ما اوردوا عليه من الاوهام منها انه يستلزم ان لا يكون
الواجب تعالى عالما بالتفاصيل لانه ان اراد ان لا يكون عالما بالاشياء بصورة متعددة
فغير محذور وان اراد ان لا يكون عالما بجميع الاشياء فغير لازم ومنها ما قيل ان
التعلق بين العالم والمعلوم الصريح جاز في العقل الاجمالي واما ما قيل ان العلم

الاجالى هو الصورة الجميلة لكل اذا فصات فحصل صور كثيرة فالصور والكثرة
 لم تفصيلي ثانيا من الصورة الاجلية فالمدومات باعتبار حضورها في ضمن
 تلك الصورة الاجلية ليست بمدومات صرفة فما لا يمكن ولا ينبغي فانه انما يصح
 العلم التفصيلي دون العلم الاجالى انتهى وذلك لان ما ذكره هذا الفاعل قد دفع
 لزوم التعاق بين العلم والمدوم الصريف ويصح العلم الاجالى بحيث لا يستلزم
 الجهل بشئ من الاشياء كما هو مبنى السؤال على ما عرفت ومنه ان التبر لازم العلم
 وفاقا لما ان يكون كل ما هو متبرعا عن غيره في الوجود العلمى فيكون كل ما هو
 صورة مغايرة لصور سائر المادومات فيكون العلم بها تفصيليا لاجابا او لا يكون
 فلا يكون ما هو ما بالفعل لا لتفاء لازمه والجواب عنه لما كان كل موجود متبرعا
 كان التبر كما اوجود قسمين تبرعا استقلالى وهو لازم العلم التفصيلي وتبرعا تبعى
 وهو لازم العلم الاجالى وار توقف العلم بالفعل مطاقا على التبر الاستقلالى لما كان
 القياس الخفى المجدل واسطة دفعية في الاحكام الحدسية اذ ليس بين سئوح ذلك
 القياس وبين الحكم الحدسى زمان يسع الترتيب وايس الساع مرتبا بالفعل
 بل بالقوة لان سئوح دفعى والمرتب بالفعل لا يمكن ان يسبح دفعة ولا يكون
 واسطة بدون العلم به بالفعل وقد تقرر ان العلم التصديقي انما يحصل من العلم
 بالمقدمتين لا بالعلم بمقدمة واحدة فذلك السطح مركب من مقدمتين فصاعدا
 وموجود في الذهن دفعة بصورة واحدة وما هو بجميع اجزائه بالفعل ثم اراد
 نوع توضيح مع الاشارة الى ان الحكماء ايضا فائقون بكون علم الواجب تعالى
 بل ما هو جميع المبادئ العالية وهم الواجب تعالى مع العقول العشرة والنفوس
 الفلكية عاوما اجالية فقال وهو اى العلم الاجالى العقل البسيط اى ليس له
 اجزاء وتفاصيل بالفعل الذى يحمله الفلاسفة اذا حصل لنا استفاد من
 المبادئ العالية حيث جمعوا للنفس الناطقة اربع مراتب رابعها العقل المستفاد
 من العقل العاشر في مشهورهم ومن الواجب تعالى في محبة فهم كما يحكى منه
 ولذا جمع المبادئ والتفصيل اى تفصيل المادومات بذلك العلم الاجالى وتبرعا بعضها
 عن بعض بحيث يكون ما هو ما بصور متعددة تفصيلا انما هو للنفس من حيث
 هى نفس اى من حيث انها متعاقبة بالبدن تعاق لتدبير والتصرف وهى حبيثة
 كونها فاعلة واهل حبيثة اخرى هى حبيثة كونها قابلة وهى من حيث كونها
 فاعلة تحتاج الى القوى البدنية الظاهرة والباطنة ومن جعلها القوة
 المتصرفة التى من شأنها التركيب والتفصيل ومن حيث كونها قابلة لتستفيد

قوله والجواب عنه الخ
 الذى يظهر من جوابه
 هذا ومن تفصيله
 السابق في الحالة الثانية
 ان التبر التبعى مع عدم
 كونه متبرعا بالفعل علم
 بالفعل فان تم فلا يتبع
 ثبوت العلم الاجالى له
 نعم لا ولا فيتبع واما
 ما اوردته في اثباته من
 قوله ولو توقف العلم
 بالفعل الخ فغير نظير
 من وجوه اما او لا
 فلان في عبارته خلا
 اذ الظاهر ان يقول اذ ليس
 الساع مرتبا بالفعل
 بل بالقوة لان سئوحه
 دفعى والمرتب بالفعل
 لا يمكن ان يسبح دفعة
 ثم يقول وليس بين
 سئوح ذلك القياس
 وبين الحكم الحدسى
 زمان يسع الترتيب
 لدفع ما عسى ان
 يتوهم من الترتيب
 بعد السئوح واما ثانيا
 فلان كون الساع
 مرتبا بالفعل مما اتفق
 عليه اهل العقول
 وصرح به نفسه في
 تأليفاته حيث قال في
 حاشية التهذيب ؟

من المبادئ العالية من غير احتياج الى القوى ولما كان القوة المتصرفة وغيرها
من القوى الجسمانية التي يتوقف عليها التفصيل وسائر التصرفات البدنية عندهم
مستحيلة في حق المبادئ العالية في الواقع فلم يمكن للمبادئ ذلك التفصيل فلبس
ذلك التفصيل فينا للتفصيل في المبادئ بان يوجد فيهم صور مفصلة ونسفيدها
وللنفس من حيث كونها قابلة مستفيدة وانما هو للنفس من حيث كونها فاعلة
متصرفة في البدن واراد بيان كون العلم الاجمالي في المبادئ علما بالفعل عندهم
فقال (قالوا والتعقل الاجمالي للمبادئ هو الخلاق للصور التفصيلية) اي المعينة
الخارجية والذهنية لان جميع انحاء الوجود معلول خارجيا كان او ذهنيا وقد
اشار اليه في الرسالة الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالي فينا مبدءا للتفصيلي
كذلك العلم الاجمالي الالهي علة للصور التفصيلية في الخارج ه وفي المدارك
السفلانية انتهى فنسبة الخلق والايجاد الى العلم الاجمالي مجازية من الاسناد الى
السبب فان الخلاق عندهم هو المبادئ مع ان الخلق والايجاد عندهم عبارة عن
ذلك العلم الاخالي بشرط تمام استعداد القابل فتفصيل المبادئ بالايجاد
لا يتميز ببعض المعلومات عن بعض بدون الايجاد فان ذلك التميز عبارة عن
تفصيلنا وحاصل كلامه فلولا يمكن التعقل الاجمالي علما بالفعل عندهم لما جعلوه
خلاقا لاستحالة خلق الموجودات بدون العلم به بالفعل لان العلم الكلي الشامل له
واغيره لا يفيد صحة الايجاد بل لابد ان يكون ذلك المعين معلوما للخلاق ولو بوجه
كلي فمحصرفيد بحسب الخارج كما سيحكي وليس معلومية ذلك المعين بذلك
الوجه المحصر بالاستقلال بل في ضمن العلم الاجمالي بالكل وفي اختيار صيغة المبالغة
في الخلاق مبالغة في كونه علما بالفعل من جهة ان الخلق عندهم هو العلم ولك ان تقول
في نسبة الخلاق الى العلم الاجمالي تجريد بدعي مبني على انتزاع علم اجمالي آخر قائمه به
ففيه مبالغة على المبالغة في ذلك ثم اراد ان يبين ان العلم الاجمالي فينا ايضا علم
بالفعل فقال (ولك ان تقول التعقل الاجمالي الى آخره) فلولا يمكن علما بالفعل
لم يكن مبدءا للتفصيل في اذهاننا ولما كان فيه نوع شبهة بناء على ان التفصيل
يحتاج الى التفاتات متعاقبة الى تلك الصورة المجملة ولذا شبه في كونه علما بالفعل
بعض المتأخرين كما يشير اليه في بحث العلم عكس التشبيه المذكور في الرسالة
الجديدة كما لا يخفى (قوله ثم اقول كما ان البعد المسكن الى آخره) لما ابطال اقوى
ادلته على قدم العالم واثبت حدوثه في ضمن الابطال ببراهين قطعية لم يبق
للعقل السليم مساع ميل الى مذهبهم الباطل اصلا لكن لما كان لهم دليل آخر

غير ابي الفتح بل سئوح
المبادئ المرتبة بترتيب
المبدأ الفياض فلا
اختيار للمحدث فيها
لا في ملاحظتها ولا في
ترتيبها وان كان افاضته
المبدأ الفياض اياها
وترتيبها بالا اختيار
على مذهب المتكلمين
وقال المحقق الشريف
في حاشية المطالع ان
المحدث بمجامع الحركة
الاولى كما اذا تحرك
النفس في المعقولات
فاطلع على مبادئه
مرتبة فانتقل الى المط
وان لم بمجامع الحركة
الثانية وامائلا فلانه
كما تقرر ان العلم
التصديقي انما يحصل
بمن العلم بالمقدمتين
تقرر انه لا بد من
ترتيبها فلولا لم تكونا
مرتبتي بالفعل ان
سئوحها وليس بينه
او بين الحكم الحديسي
زمان يسع الترتيب
فكيف يحصل من العلم
بمقدمتين غير مرتبتين
العلم بالحكم الحديسي

وقد صرح في الحاشية

جبل الاوهام على الحكم بجهته وهو ان الزمان لا يقبل 'عدم' اذا فرض عدمه
اوجد قبله زمان يمتد لالى نهاية فعدم الزمان مستلزم اوجوده مع عدمه وهو
محل فكذا عدمه ثبت انه ازل ابدى وهو لكونه سبب الامتداد الحركة فيلزم قدم
الحركة والجسم المتحرك وكان الوهم ابدى هو سلطان لقوى متساوية على
مدركات العقل حتى فسر به الذى يوسوس فى صدور الناس خاف على بعض
من اهل بابل عقله على وهمه لاسيما ان يحمله معارضه ادليل الحدوث فنزول
عقيدته عن مرتبة اليقين فارشد الى جهة انتداح ذلك الدليل الوهمى ايضا
لا بمجرد المنع بل مع الاستناد الى نظيره القطعى البطلان وهو الامتداد المكاني
لا الى نهاية ولذا خص القدر بهذا لدليل وصح تأخير القدر عن قوله وانما
اشبهنا الكلام وحاصل القدر منع الملازمة بان يقال لان لم انه لو فرض عدم
الزمان اوجد مع عدمه زمان كيف ووجود الامتداد الزمانى لالى نهاية
كوجود الامتداد المكاني لالى نهاية فى كونهما من الاحكام اوهية الباطلة
فكما ان ليس فوق المحدد امتداد مكاني موجود بل موهوم محض فكذا ليس
قبل الزمان امتداد زمانى موجود بل موهوم محض وقوله وقواه المبحزم بتقديم
بعض الى آخره اثبات لتلك الملازمة المنوعة بان يقال انا نجزم بتقديم بعض
اجزاء زمان الممتد لالى نهاية على بعض آخر تقديما لا يجمع معه التقديم المتأخر
فالجزء الذى فرض فيه عدمه متقدم على الجزء الذى فرض فيه وجوده بهذا
المعنى ولا يكون الامتداد كذلك اى بحيث يتقدم بعض اجزائه على البعض تقديما
بهذا المعنى او بحيث يبحزم بذلك التقديم الا اذا كان له راسم موجود فى الخارج
وهو الآن السبيل الموجود عندهم بمنزلة الحركة بمعنى التوسط وان لم يكن
نفس ذلك الزمان الممتد موجودا فى الخارج بل فى الخيال عندهم بمنزلة
الحركة بمعنى القطع فثبت قولنا لو فرض عدمه لزم ان يوجد مع عدمه زمان
اذ لا معنى بوجود الزمان الممتد وجود نفسه فى الخارج بل وجود منشأه ورأسه
فاجاب عنه بقوله ممنوع فانا نجزم الى آخره وحاصله انهم ارادوا تقدم بعض
الاجزاء على بعض بهذا المعنى فى الواقع او الجزم المطبق للواقع بذلك التقديم
فهو ممنوع فانه انما يصح اذا كان للزمان الممتد الى الازل وجود فى الواقع وهو
اول المسئلة بل لزمان قبل العالم واجزاء ذلك الزمان وانصاف بعض تلك الاجزاء
بالتقدم على البعض الآخر كلها موهومت محضه كاياب اغوال والجزم المذكور
بذهبية لوهم وان ارادوا تقدم البعض على البعض فى حكم العقل واو غير مضيق

الى المطالب فى أن
سنوح المقدمات
المرتبة ثم انه قال فى
حاشيته على آداب
المضدية المراد من
السنوح مطابق
الحضور الاعم من
الالتفات وربما
يحضر الشئ عند
النفس بدون
الالتفات اليه كما فى
البصر ودفع به
الاشكال بان السبح
دفعه انما هو مقدمة
واحدة لا مقدمة
وانما يحصلان فى نفس
فى آئين وبين كل آئين
زمان عند الحكماء
فثبت الحركة
والدريج فلا انجاء
لقوله والمربى بالعقل
لا يمكن ان يسبح دفعة
واحدة اى انه مع علو
كعبه روج مخزعت
التارح فى هذا المقام
مع انه كما ترى ثبت فى
آخر امره بخرافات
الفلاسفة فى اصول
عقائد الاسلام ثم
يخترع بعض وصفيه
الى الائمة الاعلام

قوله وفي المذارك
السفلية الخ لا يقال
على تقدير كون
الصور المنفصلة في
أذهاننا بإيجاد المبادئ
لم يبق وجه لقوله كما أن
العالم الاجالي فينا آه
لأننا نقول بإيجاد الصور
المنفصلة في أذهاننا
ثم مدخلية كسبنا
وبشرط القوى
البدنية عندهم
ومبدئية الاجالي
للتفصيل فينا معلوم لنا
بالوجدان لامبدئية
الاجالي للتفصيل في
المبادئ فكان تشبيها
للمجهول بالمعلوم
ومع ذلك كانت
الصور التفصيلية
مقدورة للمبادئ
إيجادا ومقدورة لنا
ركيبا فافهم

أو الجزم مطلقا ولو بتبعية الوهم فذلك التقدم أو الجزم به مسلم ولكن لا نسلم أن
ذلك التقدم الوهمي أو الجزم بتبعية الوهم لا يكون البراسم موجود في الخارج
كيف ونحن نجزم بتبعية الوهم أيضا بأن وراء العالم امتدادا مكانيا يتقدم بعض
أجزائه على بعض في الوضع أي في الإشارة الحسية والرتبة بالنسبة إلى مبدأ معين
مركز العالم ضرورة أن العقل بتبعية الوهم يجزم بأن الفرسخ الذي يلي محذب
المحدد من الامتداد المكاني الذي فوقه أقرب إلى مركز العالم من الفرسخ
الذي بعده من شرع في الإشارة الحسية إلى الفرسخ المبتدأ من مركز العالم
لأنه نهاية يشير إلى الفرسخ الذي يلي المحدد أولا وإلى ما بعده ثانيا فيكون الفرسخ
الأول متقدما على ما بعده في الإشارة الحسية والرتبة وبالجملة مثل التقدم المذكور
الوهمي أو الجزم بتبعية الوهم حاصل في أجزاء الامتداد المكاني وراء العالم
مع أنه لا راسم ولا مرسوم قطعا بشهادة البراهين المبسوطة في محله وقد أشار
إلى واحد منها هو برهان التطبيق كما أشرنا بل لا راسم في تقدم بعض الأجزاء
على بعض في الامتداد المكاني الموجود داخل العالم نعم عدم الزمان تقدم بهذا
المعنى على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزمني بأن يكون هناك امتداد براسم
موجود ويقع ذلك التقدم في بعض أجزائه بل هو تقدم بمعنى آخر ففي هذا المنع من
الشارح منع قولهم أن كل تقدم لا يجمع معه المتقدم المتأخر فهو زمني إذا دلي
لهم على هذه المقدمة سوى ما ذكر من أن الامتداد لا يكون كذلك البراسم
موجودا إذا لم يتم هذه المقدمة لم يتم انحصار التقدم في الأقسام الخمسة المشهورة
أيضا ولذا أحدث المتكلمون قسما سادسا وسموه تقدما ذاتيا وهو تقدم بعض
أجزاء الزمان على بعض آخر وتقدم عدمه على وجوده والترنوا أن التقدم
والتأخر الزمانيين لا يكونان إلا فيما كان للمتقدم والمتأخر زمانان مغايران
كلامه إشارة إلى أن التقدم والتأخر بين أجزاء زمان ذاتيان كالقدم والتأخر
بين عدم الزمان وبين وجوده كما ذهب إليه المتكلمون لازمانيان كما ذهب إليه الحكماء
وأشاره أن التقدم والتأخر للذين لا يجمع معهما المتقدم المتأخر من الأعراض
الأولية لأجزاء الزمان والآن لم يصح تسمية المتكلمين إياهما بالذتين لكنهما من
الأعراض الأولية العامة لوجودهما بين عدم زمان ووجوده بلا زمان والعرض
الأولى لا يجب أن يكون خاصة إذ قد يكون اللاحق للشيء بواسطة ذاتي أعم عرضا
ذاتيا ولو سلم فلهما عرضان ذاتيان لمطلق الأمور المتعاقبة اللاحقان لها بلا واسطة
عند المتكلمين سواء كانت تلك الأمور أجزاء زمان أو عدمه ووجوده فلا مخالفة

في كلامه المتكلمين في ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ذاتي لازماني
 كما نوههم بعض النظرين واطيب غاية الاطياب (قوله بل نقول نوههم هذين
 الامتدادين الى اخره) ترقى من المنع الى الاستدلال العارى عن الممارض الذى
 قدح فيه آنفا على تنهى الامتداد لزمانى كالاتداد الممكن الذى هو نظيره
 بلافرق بينهما في ان الوهم يحكم بدم تناهيهما والبراهين القاطعة تحكم بتناهيهما
 بلامرية فقوله واذا كان لزمان متناهيا آه استدلال على بطلان قولهم ان كل
 تقدم لا يجمع مع المتقدم المتؤخر فهو تقدم زمانى براسم وجوده بعد الاشارة الى منعه
 اذ على تقدير تنهى لزمان الوجود في الواقع لا يكون قولنا لم يكن قبله شئ بمعنى
 وجد قبله زمان ولم يوجد فيه شئ آخر كما نوههم ظرفية قولك قبله ظرفية زمنية كما
 هي المتبادرة بل بمعنى انه لم يوجد هناك شئ لازمان ولا حادث آخر فيه في الواقع
 وان وجد هناك بحسب التوهم زمان آخر يحمله الوهم ظرفا لدمه في الواقع فكلمة
 قبل في قولها هذا للظرفية الزمانية الوهمية وهي لا توجب وجود زمان في الواقع
 براسم وجوده في الخارج وهو مراد من قال ان الظرفية فيه زمانية او نقول هناك
 الظرفية زمانية واقعة في حيز النقي وصدق ذلك النقي لا يتوقف على تحقق القيود
 الواقعة في حيزه كما ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع في الواقع
 ولك ان تقول كلمة قبل بمعنى مطلق المتقدم بشهادة البراهين والمراد بالشئ
 الحادث لا مطلق الممكن كما نوههم لان مطلق الممكن شامل لصفات الواجب تعالى
 وبالجملة فقد ثبت بالبراهين ما قاله المتكلمون من ان تقدم عدم الزمان على وجوده
 ليس بتقدم زمانى بل نوع آخر من التقدم ويتفرع عليه ان تقدم الواجب
 تعالى على الزمان ليس بزمانى ايضا وهو لا ينافي كونه تعالى قديما بالزمان لانه
 بمعنى ان لا يسبق على وجوده تعالى شئ من الازمنة الموهومة المقدرة لا معنى
 ان لا يسبق شئ من الازمنة الموجودة مع انه على المعنى الثانى لا منافاة ايضا لكن
 المعنى الاول اباغ (قال المصنف وعلى ان العالم قابل للفناء) اى كل عالم واول العالم بجميع
 اجزائه قابل للفناء كما يقتضيه الاستدلال على الوقوع المستقبل بالآية الاية ان لم ان
 مراد اهل الكلام من الفناء في هذا الكلام هو عدم الطارى على الوجود لا مطلق
 عدمه ولا مطلق الخروج من الانتفاع به كالتوت وتفرق الاجزاء وان جوزوا
 المعنى الثالث في قوله تعالى (كل من عليها فان) في قدح من استدلال به على هذا
 المطلب واذا فسر به الشرح المحقق ثم استدلو على هذا المطلب نارة بحديث
 العالم فان عدم السابق كعدم اللاحق اتم بزم وقد جاز الاول وكذا

الثاني وتارة بإمكانه الذاتي فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات
 هذا وارجو ان يكون هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المنازع فيدفعه بجواز
 ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما
 او كلاهما بعلامة خارجة كالنفوس الناطقة الابدية مع حدوثها وكما يقول القديمة
 الابدية على رأي الحكماء ثم دفع الابرار المذكور عن الدليل الاول بانه لما كان
 حكم الحدوث جواز العدم بالفعل صح ذلك الحكم هنا حتى يقوم دليل الامتناع
 ولم يبق هذا خلاصة ما في شرح المقاصد ولا جل كون الدليل الاول مختارا
 عند الشارح جعل هذا الحكم لازما لحدوث العلم ولم يجعله مسألة اخرى
 ولم يفسر المطف كما جعل وفسر في المسئلة الآتية ثم القائلون بكون العالم
 قابلا للعدم الطاري هم الاشاعرة وابو علي وابوهاشم من المعتزلة
 ومخالفوهم في هذا الحكم بعض الفلاسفة والجاحظ والكرامية اما الفلاسفة
 فلذا ذهبهم الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه واما الجاحظ والكرامية فرفع
 اتفقهم معنا في حدوث العالم حكموا بامتناع عدمه الطاري هذا هو المذكور
 المصريح به في الشرح الجديد للتجريد في بحث المعاد وفي المواقف وشرحه
 وفي شرح المقاصد في بحث ان الجسم يبقى زمانين وفي بحث ان العرض لا يبقى
 زمانين وبهذا البيان ظهر امور الاول ان القبول ههنا بمعنى الامكان الوقوعي
 المفسر بعدم كون الطرف المخالف للحكم واجبا بالذات ولا واجبا بالغير بحيث
 لو فرض وقوع الطرف الموافق لم يلزم محال اصلا وقد يسمى ذلك بالامكان
 الاستعدادي كما في تعريفات الشريف لكونه مستلزما للاستعداد التام الموجب
 للوقوع بالنسبة الى الماضي والحال وقد يطلق عليه الامكان بحسب نفس الامر
 لعدم الامتناع بوجه من الوجوه كما يطلق على ما يقابل الامكان العقلي اي
 الامكان عند العقلي ذاتيا كان او وقوعيا فالعنى ههنا ان العالم لا يمتنع عدمه
 الطاري في نفس الامر لاذاته ولا لعلته خارجة وليس المراد ههنا الامكان
 الذاتي المفسر بعدم كون الطرف المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا
 بالغير ولا الامكان بمعنى الاستعداد والقوة المفسر بكون الشيء من شأنه
 ان يكون وليس بكائن بالفعل ولا بمعنى اتصاف القابل بالقبول كما توهموا
 اذا الامكان الذاتي والاستعدادي يجامعان الامتناع بالغير بل قد قيل ان
 الاستعداد يجامع الامتناع الذاتي كما في استعداد الماء للهوائية مع الامتناع
 الذاتي فقولنا الماء هوا وان كان هذا القول باطلا في نفسه اذا الاستعداد للجرد
 الهولي لا للمجموع الهولي والصورة واما الحمل على الاتصاف فبني ٣ على ما

٣ قوله فبني على ما
 ذهب اليه بعض
 المعتزلة الى آخره
 إشارة الى بطلان
 قول من حمل القبول
 على معنى الاتصاف
 ثم حمل الاتصاف
 على معنى الوقوع
 بالفعل ولذا قال ان
 قوله واختلفوا في
 وقوعه يدل على ان
 ليس المراد معنى
 الاتصاف وذلك
 من قبيل الهذيان

ينهد

ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الغناء صفة موجودة تحدث في كل جوهر اولاً
 ثم بعدم ذلك الجوهر بعد الاتصاف بها بانتشاء تلك الصفة بتمامه بعده
 وهو مع كونه باطلا ضرورة تخالف المذهب الاشاعرة فلا يحمل عليه كلام
 المصنف فذا اشار الشارح في تفسيره الى معنى الطر بان الموجب لعدم الاتصاف
 كما في قول الحكماء المتبينة ان الجسم المتصل قابل للاتصال اي لان بطراً عليه
 الانفصال فيقول لان يقبله وبتصفه لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال
 في زمان واحد كما وجود والعدم ونما توهمهم بعضهم هنا من ان الامكان
 الوقوعي يستلزم الوقوع بالفعل فلا يحمل القبول عليه اذا اجتمع عليه بل
 تخالف فيه كما اشار اليه بقوله واختلقوا الى آخره فتوهم فاسد لانه مبني على
 الغفول عن شمول الامكان الوقوعي بهذا المعنى للامكان الاستقبالي الذي هو
 صرافة الامكان بحيث لا ضرورة في شيء من الطرفين كما حققه الشيخ ابن سينا
 ونقله شارح المضامع من ان ماعدا الامور الاستقبالية يشتمل على ضرورة ما
 وقلها الضرورة بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذا لا تحقق
 الضرورة فيها الا اذا حضر الوقت وتبين احد الجانبين من الوجود والعدم
 فالامكان الوقوعي انما يستلزم وقوع الطرف الممكن بالفعل بالقياس الى زمان
 الماضي او الحال لا الاستقبال او على الغفول عن ان المراد ههنا انه قابل لعدم
 الطاري في الاستقبال بالنسبة الى الازمنة التي تحقق وجوده فيها كما يدل عليه
 قول بعضهم سيقع الثاني ان قول الشارح وذهب الكرامية عدل قول
 المصنف قطعاً لا عدل قول الشارح فقال بعضهم انه سيقع كما توهمه البعض
 ولا يلزمهم انكار قيام الساعة بانقطاع السموات وانتثار الكواكب وانكار
 الحشر الجسماني المخصوص عليهما في القرآن حتى يتوجه ان يقال انهم
 قائلون بالحشر الجسماني كما في شرح المقاصد لان القول بامتناع عدم
 الطاري لشيء من الاجسام لا موجب اقول بامتناع تفرق الاجزاء وعدم
 وقوع المجموع بعد تفرقها وانما يلزم ذلك للفلاسفة القائلين بقدوم العالم ونوع
 الانسان وبن الفلك لا يقبل الخرق والانتيام واذا صرح المصنف في لمواقف
 بان اهل الملل والشرائع عن آخرها اجروا على جواز الحشر الجسماني ووقوعه
 وانكرهما الفلاسفة الكرامية والملاحظ مع قولهم بامتناع فنا الاجسام
 قائلون بجواز الحشر الجسماني ووقوعه ذلك بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالاجزاء
 بعد الاعدام المستحيل عندهم ونعلم بذكر الفلاسفة مع لكرامية تبيينها على ان
 رد الكرامية اهم من ردهم لان مخالفتهم كانت مبنية على القدم كما عرفت فمجرد

الشارح قد عرفت انه بعد استحالة تعاق العالم بالمعدوم الصريف بداهة لم يبق
 للنافين للوجود الذهني والتميز المعدومات في الخارج ملجأ سوى القول بمحدوث
 التعاق وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا معلومات الله تعالى كقدوراته غير
 متناهية بمعنى لا تقف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهني
 غير متناهية بالفعل كما سيحكي منه فهم التجأ واليه للهرب عن امرين وذكرهم
 اياه للهرب عن لزوم التغير في العلم لا ينافي ان يكون ذلك القول للهرب عن امر
 آخر اذ قد يكون الجواب الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن المعاصرين
 من قال استحالة تعاق العلم بالمعدوم الصريف ممنوعة فان ذلك المعدوم الصريف
 لا يكون متميزا قبل التعاق وان كان متميزا بعده ولا يجري برهان التطبيق
 في تلك الصور العلمية المتميزة وانما يجري في الموجودات الخارجية وانت خبير
 بان التعاق نسبة متأخرة عن الطرفين قطعاً فلا بد من تميز المعلوم قبل التعاق
 قطعاً وذلك التميز اما في الخارج وهو في المعدومات باطل عند الاشاعرة واما
 في الذهن فوقع فيما هرب من القول بالوجود الذهني وايضا اختصاص جريان
 التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعاً لان الاعداد عارضة للموجودات
 الذهنية ايضا واذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلاً من لوازم الماهيات
 العارضة بحسب كلا الوجودين ويجري التطبيق في كل ما عرض له الاعداد
 عارضا ومعرضا قطعاً لامرية فيه واذا اتفق المحققون على جريانه في كل جملة
 متميزة الا حاد في نفس الامر كما نقلنا واذا قال المولى الخياطي لكن بشكل بالنسبة
 الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلية تحت علمه
 الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل
 ونقل عنه ان وجد التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان
 قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعاق العلم بالمراتب الغير المتناهية
 مفصلة ممنوع انتهى اقول فقد اضطر الى العلم الاجمالي في المراتب الغير المتناهية
 وان اثبت العلم التفصيلي في المراتب المتناهية وينجده عليه ان كل مرتبة فرضت
 منتهى العلم التفصيلي ففوقها مراتب متناهية اخرى يمكن تعاق العلم بها تفصيلاً
 ولا يقف عند حد بالنسبة الى اذهاننا فما ان ينتهي العلم التفصيلي في حد فيلزم
 ان لا يوجد العلم التفصيلي الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلي بمراتب
 متناهية فوق ذلك الحد او لا ينتهي في حد بان يكون جميع المراتب الغير
 المتناهية معلومة له تعالى تفصيلاً في الازل فيجري البرهان ويلزم احد المحذورين

قطعا لا يقال اهل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومة له تعالى تفصيلا وان كان
 مجموع المراتب اقبر المتناهية معلومة له اجمالا وحال الكل المجموعى يجوز ان يغابر
 حال الكل الافرادى لانا نقول لما ان يكون الاحاد المعلوم تفصيلا في الازل
 متناهية فيلزم عدم انصاف الواجب تعالى بالمعلوم التفصيلية الممكنة له تعالى فوق
 المنتهى او لا تكون فيجرب البرهان فلذا جزم الشارح بالاجلى في جميع المراتب
 وانما اطنا كل الاطاب الكلام قد صنفوا في تضليل الشارح رسائل في هذا
 المقام (قوله ان التعاقب بين العلم والمعلوم لصرف الى آخره) لم يقل بين العلم
 والمعلوم انصرف لانه لا يطبق على مذهب القائلين بان العلم اشد فتوة وتعاقبا وانما
 ينطبق على مذهب القائلين بانه صفة ذات اشد اوللا بما الى ان المترتبة مع
 قولهم بنى الصفات الزائدة وبار العلم اضافة بين العلم والمعلوم بمجموع العالم
 متعاقبا بالمعلوم انصرف بل بالمعلومات المتميزة في الخارج عندهم كما اثرنا
 (قوله فان قلت العلم الاجمالى الى آخره) ابطل الجواب المختار بمنع الجريان
 مستندا بالعلم الاجمالى وهو سند مساو في الواقع اذ ليس لعدم الجريان مدار
 الا بان لا تكون المعلومات متميزة وعدم تمايزها اما بكونها ممدومات صرفة
 واما بكونها موجودة بصورة واحدة وقد ابطال الاول فلم يبق مانع الجريان سند
 سوى احتمال العلم الاجمالى فاذا بطل ذلك ايضا ثبت المقدم من نوعه لئى الجريان
 فورد له سند المذكور ومنشأؤه قوله لم يصح ذلك الشئ معلوما بالفعل
 وحاصل الابطال ان العلم الاجمالى بتلك المعلومات الغير المتناهية ليس
 علما بها بالفعل بل بالقوة والذاقا وان العلم بانفسا عدة الكلية ليس علما
 بالحكام الجزئيات لندرجة فيها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم
 بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منها بضم صغرى سهولة الحصول وهذا
 في المعلوم التصديقية واما المعلوم التصورية فلان العلم الاجمالى بجميع
 انواع الحيوانات متسلا به وان الحيوان ليس علما بنوع الانسان بالفعل
 بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بعدم معرفة الفصل وانضمامه اليه واذا لم يكن
 العلم الاجمالى في لازل علما بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذى هو
 عدم كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها بمحضوره
 بذواتها عنده تعالى هذا لا يقال ان اريدانه يلزم ان لا تكون معلومة اصلا
 فنوع كيف وقد كان الكل معلوما اجمالا وان اريدانه يلزم ان لا تكون معلومة
 تفصيلا فسلم لكن القائل بكون الكل معلوما اجمالا لا يلزمه القول بكونه معلوما

ان حمل على معنى انه يلزمهم في مدعاهم فناؤهما فهو معارضة بان يقال
لو انعدم الكل لزم ذلك وان حمل على انه يلزمهم في استدلالهم بهذه الآية
بان يحمل على المعنى الذى فهموه فهو نقض اجمالى بان ذلك الاستدلال مستلزم
لخصوص الفساد وهو امر ان الاول فناء الجنة والنار المخلوقتين الآن وفناء
اجزاء ابدان الانسان من الاعضاء والعناصر والارواح التى هى اجسام لطيفة
سارية فى البدن سرى ان الماء فى الورد عند التكلمين اوهى وان كانت جواهر
مجردة عدت اجزاء من افراد الانسان والمراد بابدان الانسان افراده تسامحا
الثانى ان يعيد الله تعالى هذه الاشياء التى اعدمها بشهادة النصوص الدالة على
الحشر والاثابة فى الجنة والعقاب فى النار وكل من الامرين خلاف الواقع لما شربنا
فى دليل الفريق الثانى من ان فناءهما يستلزم عدم دوام اكل الجنة وظلها وفناء
الاجزاء يستلزم عدم وصول الاجزاء الى مستحقته وان الاعادة يستلزم جواز اعادة
المعدوم ببعينه والكل محال فى هذا الايراد اشارة الى دليل مذهب الفريق الثانى
المختار عنده واجيب عن هذا الايراد بمنع امتناع الاعادة وبان الاعداد الآتى
لا يقدح فى الدوام المتعارف سيما فى دوام الاكل المتعاقبة فى نفسها ويجوز ان
يحمل دوام الاكل على الظل على الدوام بعد استقرار الامل كالحلوى فى عمل احدهما
واردادون الآخر تحكيم (قوله وقال الامام حجة الاسلام الى آخره) منع للدليل
المذكور بعد المعارضة او النقص لكن يحتمل ان يحمل على ما ذكره الامام الرازى
من التجوز بعلاقة الاستعداد وان يحمل على ما فى المشكوة من حمل الهالك ببعنى
المعدوم على الحقيقة (قوله وقال فى مشكوة الانوار الى آخره) هذا هو القول
بوحدة الوجود وتلخيص هذا المذهب ان الوجود انما يطلق حقيقة على
ما قام به الوجود فى الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعا
من ذاته كما ذهب اليه الحكماء فى الواجب والاشعري فى الكل او غيره بان يكون
منتزعا من وصف زائد على ذاته كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فى الكل
فالترقون عن حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة وهم الصوفية شاهدوا
بطريق البداهة لا بطريق النظر الغير الخالى عن الشكوك والشبهات ان
ليس الوجود الحقيقى بهذا المعنى الاله تعالى واطلاق الوجود على الممكنات
مجاز بعلاقة المظهرية اذ ليس هنالك وجودات متعددة يقوم بعضها
بالواجب تعالى وبعضها بالممكنات بل وجود واحد هو ذات الواجب تعالى وليس
معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود بل معناه انسابها بنوع تعلق

الى الوجود الحقيقي الذي هو ذات الواجب تعالى القم بذاته وحصل ذلك
 التعلق عند تجليه تعالى على الاعيان انما بقية لني هي الصور لعلمة له تعالى
 الخ لفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتعاقبة كالقائض والباسط والرحيم
 والقاهر وكيفية التجلي المذكور بمجهراته لا يعلمها الا هو فذلك الاعيان انما بقية
 اللازمة لذات الواجب تعالى المتخالفة بالاستعداد مظاهر تجلي عليها الواجب
 تعالى فظهر وجوده تعالى وصفاته فيها على حسب ما يقتضيه استعدادها
 فصارت موجودات متخالفة تختلف الاستعدادات فالتكثر انما نشأ من تكثر
 الاستعدادات كما مر ايا المتعددة لني يتجلى فيها شخص ويرى فيها بصور
 مختلفة موجبا ومستقيما طويلا وعرضا صغيرا وكبيرا على حسب ما يقتضيه
 استعدادات المراتب مع عراء ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف قال وجود
 الحقيقي واحد ومع ذلك مبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها
 عند التجلي لا باختلافها والماورل فيها فادام ذلك التعلق باقيا يطلق عليه
 اسم الموجود مجازا بملافة المظهرية واذا انقطع التعلق المذكور لا يطلق عليه
 اسم الموجود لاحقيقة ولا مجازا فالممكنات الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة
 بشرط المظهرية وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطلق عليها
 الموجود حقيقة فتكون معدومة ازلا وابدا في الحقيقة واذا قالوا الاعيان الثابتة
 ما شئت رابحة الوجود والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب السوفسطائي
 بوجهين الاول لان السوفسطائي ينكره طاق الوجود سواء كان وجود الواجب
 او وجود الممكن والمتصوفة لا ينكرون وجود الواجب بل يحصرون الوجود
 فيه الثاني ان المتصوفة انما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قياسه الى ذواتها
 لا باعتبار قياسه الى الواجب ضرورة انهم لا يقولون ان ليس هناك شيء
 موجود وانما يقولون ان وجود ذلك الممكن الموجود ليس له في نفسه بل هو
 وجود موجود آخر ظهر فيه والسوفسطائي ينكره بكل اعتبار فاعلم ان هذا
 المذهب مذهب وراء طور العقل وهم صرحوا بذلك وبانه لا طريق للوصول اليه
 الا بالكشف الذي نسبت الى العقل كنسبة العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى
 ذلك حيث جعل العلم الظاهر كمكان وضيق لا يرى منه شيء بعيد عن اطوار العقل
 بل لا يرى من اواسط علم الباطن وانما يرى من ذروته واعلاه فقط شبهة حال
 العارفين بحال من يترقى بانواع تهب الى رأس جبل شامخ لا يرى الشيء ابعيد غاية
 البعد ويمر به كل التمييز او سمى علم الظاهر بل مجاز فان اعلاه يطافون الموجود
 على الممكنات مع ان اطلاق الوجود عليها مجاز بملافة المظهرية

وان لم يعرفوا بخلاف اهل علم الباطن فعلى هذا المذهب يكون الهالك بمعنى
 الممدوم حقيقة لا مجاز فيه اصلا ومع ذلك لا يقتضى وقوع العدم الطارى
 بانقطاع التعلق الحاصل بالتجلى وبهذا يدفع ما قيل كيف يتصور العدم الطارى
 على ما ذهب اليه ارباب علم الحقيقة وههنا مذهب آخر فى حدود اطوار العقل
 مختار عند صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير كالوجود الا ان السالك
 اذا انتهى الى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه
 (قوله اى اجمع اهل الحق الى آخره) قد يتوهم ان المراد باهل الحق الاشاعرة
 خاصة وهم بعض المتفقين على الحديث وامكان الفناء فلذا صرح به وفيه انه
 انما يصح بتقدير جملة فعلية فى جانب المعطوف وان يرجع فاعله الى بعض
 المتفقين فى الجمل السابقة ويستلزم ان يجعل غير الاشاعرة منهم اهل الباطل
 فالوجه ان قيد شرعا فى قوله واجب شرعا خارج عن الحكم المجع عليه ههنا
 وانما اتى بذلك القيد لبيان انه ثابت بالشرع عند الاشاعرة لا بالعقل كما رعه المعتزلة
 فالمجمعون فى كلا المتعاطفين طائفة واحدة والتعبير باهل الحق للاختصار
 ويؤيده ما فى المواقف من ان النظر فى معرفة الله تعالى واجب اجساما
 ومن المعتزلة واختلاف فى طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل
 (قوله وهو الفكر الخ) لا يخفى ان المختار عند المصنف ان النظر ملا حظة
 العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره كما فى المواقف وهو شامل للتصورات
 المفردات والمركبة والتصديقات والفكر سواء جعل عبارة عن ترتيب الامور
 للتأدى الى المجهول او عن مجموع الحركتين الثانية منهما مفضية الى ذلك
 الترتيب اخص منه ولعل تخصيصه بالفكر لما يأتى من ان المراد من المعرفة
 التصديق وهو لا يحصل الا بترتيب المقدمات (قوله اى لاجل معرفته تعالى)
 كذا فى شرح المواقف والمقاصد وانما حاولوا كلمة فى على معنى لام التعليل كما
 فى الحديث لوجوه الاول ان مدخول كلمة فى المتعلقة بالنظر يجب ان يكون
 معروضا للهية الحاصلة من الترتيب كما قالوا فى تعريف الدليل بما يمكن التوصل
 بصحيح النظر فيه والمعرفة مفردة لا تصلح لان تكون معروضة للهية الثانية
 ان المعرفة عبارة عن العلة الغائية للنظر والترتيب لانها عبارة عن التأدى الى
 المجهول فى تعريف الفكر الثالث ان الواجب شرعا هو النظر لغرض معرفته
 تعالى لا النظر لغرض آخر وان ترتب عليه المعرفة فنظر فى الكواكب مثلا
 لغرض استكشاف بعض احوالها المجهولة وترتب عليه معرفة الله تعالى يجب
 عليه اعادة النظر لمعرفة خاصة كالادلة الثانية والثالث من الادلة الموردة

على مطاوع واحد فلا يلزم تمصيل المعرفة الحاصلة على انه يجوز ان يحصل
بمجموع النظرين معرفة اخرى اقوى من الاولى و يحصل ذلك الاقوى لنفس
بعد زوال الاولى لئلا يلزم اجتماع المتباين كما اضطر الى ذلك القائلون بامتناع
اجتماع المتباين في ابغاد شمع آخر اذا لم يحصل بمجموع الشمعين ضوء آخر
داخل الحجرة اقوى من الضوء الحاصل بالشمع الاول بعد زواله لاجتماع منلان
(قوله في ههنا تعليلية) اي مستعملة في معنى العلية بتشبيهها بالظرفية في البناء
احد طرفيهما على الآخر كبناء البناء على مكانه استمارة تبعية وفائدة
اليجوز هي الاشارة الى ان النظر لغرض آخر غير المعرفة اذ لا يوجد البناء بدون
مكانه او الاشارة الى ان للمعرفة طريقا اخر غير النظر لانها شاملة للنظر وغيره شمول
الظرف لغيره فيكون اشارة الى ما سيجي من التنازع من ان النظر انما يجب على
من كان المعرفة نظرية بالنسبة اليه وعذاب المرء ان لم يس الهرة مبنى عليه
(قوله والمراد بمعرفة التصديق الخ) لما كان المعرفة المضافة الى ذات الواجب
تعالى محصورة في التصور بالكنه او بوجه ما خرج عنها التصديق بوجوده
تعالى وصفاته فتوجه على المصنف ان ذلك التصديق واجب ايضا فدفعه
بتمحير ان المراد معرفة احواله من الوجود والصفات والتصديق بهاب تقدير
المضاف ولما توجه على هذا التمحير ان يقال فعلى هذا يخرج معرفته بكنهه مع
انها واجبة ايضا فدفعه بان معرفة الكنه غير واجبة على احد والاحصاؤها
وحصاها بالفعل ولو ايهض المكلفين والتالي باطل اذ لم يحصل لاحد بالفعل عند
المحققين بشهادة الاحاديث الدالة على عدم الحصول كما ياتي واما الجواب بكونها
ممتعة غير مقدورة فلا يجب فغير تام كما ياتي في الكلام في التصور بوجه ما ولعله
اراد ان تصوره تعالى بوجه ما ضروري حاصل لكل احد ضرورة لا اختيارا
فلا يجب على احد ايضا لان الواجب هو العلم الاختياري المقدور لا يقال لا وجه
لتخصيص المعرفة بالتصديق اذ قد يتوقف التصديق على تصور احد طرفي
القضية بوجه مخصوص فيكون تصور الواجب الذي هو الموضوع بوجه
آخر غير الوجه البديهي الحاصل مقدمة الواجب المطلق وان لم يكن الوجه
الآخر كنهاله تعالى ايضا وكذا يكون تصور الصفة التي هي المحمول بكنهها
او بوجه آخر مقدمة الواجب المطلق وعلى التقديرين يكون بعض التصورات
المتعة بذاته تعالى و باحواله واجبا ايضا لانا نقول لا يلزم من تخصيص
المعرفة التي هي الغرض الاصل بالتصديق تخصيص الفكر بالتصديق
لكن على هذا لا وجه لاجتراح التعريف بالمفرد بحمل النظر على

الفكر (قوله بقدر الطاقة البشرية) المراد من البشر ههنا كل مكلف كما
 سبصر ح به والمراد بطاقته اقتداره عليه مع شواغل ضرورية شرعية كتحصيل
 النفقة والكسوة والسكنى لنفسه ولعائلته وسائر العبادات الواجبة فان تحصيل
 العقائد الحقة في طاقة كل مكلف ووسع به هذا المعنى ولو بادلة اجالية فن قصر
 ع في ووسع فعلية وزره كالفرق الضالة ولفظ القدر الاحتراز عما ليس في الوسع
 ففي هذا القيد اشارة الى مدار وجود بها وهو كونها مقدورة التحصيل كما اشار
 شارح المقاصد في تحقيق معنى الايمان المكلف به والتكليف يدور على القدرة
 والاختيار وليس هذا القيد كما اخذ في تعريف الحكمة لا يطلق الحكيم الاعلى
 بعض العالم بالحكمة بخلاف المؤمن (قوله ولم اطاع على دليل منهم سوى
 ما ذكره ارسطو منهم) واما الاستدلال الآتي فليس منهم بل من معاونهم
 فلا يرد ان الاستدلال الآتي يناقض استثناء الواحد فقط وجعله من جملة المستثنى
 تأباه القاعدة النحوية على انه لا يمنع عطف قوله وقد يستدل الخ على الصلة
 بتقدير الجار والمجرور كما هو الشائع في امثاله و يكون قوله بان حقيقة تعالى الخ
 تفسيراً لذلك المحذوف اى سوى ما قد يستدل به على امتناعها بان حقيقة الخ
 (قوله وهو كما ترى كلام خطابي) لا يحصل به الا الظن الغلب الغير الكافي
 في المطالب الكلامية بل شعري لا يحصل به الظن ايضا بل مجرد انقباض النفس
 عن التصدي للاكتناء وذلك لان دوام الاعتناء المذكور للاذهان يفيد الظن
 لكن بعد تدقيق النظر والرجوع الى ما ذكره الاشاعرة من انه تعالى قادر على
 جميع الممكنات المستندة اليه تعالى ابتداء وبلا شرط يظهر بطلان الامتناع
 وامكان زوال الحيرة المانعة عن الاكتناء لانه تعالى قادر على ان يخلق العلم بكنهه
 في بعض العقول بل في الكل وبهذا يظهر فساد الاستدلال الآخر بان جميع
 النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت او لا انقص تجردا وتنزها من
 الواجب تعالى والانقص يمنع له اكتناء من هو اشد تجردا وتنزها كما امتناع اكتناء
 الماديات للمجردات انتهى وكذا ما قيل يمنع اكتناؤه تعالى لكونه اقرب اليها
 من جبل الوريد كما يمنع ادراك البصر ما اتصل به (قوله وقد يستدل الخ) يعنى
 ان العلم بكنهه الواجب او حصل لاحد فاما ان يحصل بدهة او كسبا والكل محال
 فكذا الملزوم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بديهيا بالضرورة بالنسبة الى
 شخص والى وقت فلا يحصل لاحد في وقت بالضرورة واما الثانى فلان الكسب
 اما بمحدثات او ناقص وهو محال مستلزم لتزكك الواجب او جوب تركب الخدم
 الجنس القريب او البعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الكنه واما

الحل الناقص للبسيط بفرد فعال بدهة فان ذلك المفرد ان كان عين ذنه يلزم
توقف معرفة الشيء على معرفة نفسه من غير مغايرة بينهما او بالاجمال
والفصيل كما في المحدود المركب مع حده التام وان كان غيره فلا يكون حدا بل
رسما ومفهوما آخر غير محمول عليه واما رسم تمام او ناقص ولا شيء منهما بما يفيد
الكنه بالضرورة (قوله لان البساطة العقلية يحتاج الى) يعني لان العلم ان المركب
بالحد التام محال مستلزم لتركيب الواجب في الخارج بل غاية انه مستلزم لتركيبه
في العقل من الجنس وافصل واستحالته ممنوعة محتاجة الى البرهان وانما
المستحيل تركبه الخارجى المستلزم لاحتياجه الى الاجزاء المتاني لسان الواجب
الوجود واقول هذه مركبة عظيمة بين الاعلام ونحقيق المقام بحيث ينضح
المرام هو انهم اختلفوا في ان اجزاء الماهيات كالحبوان والناطق و اجزاء
الحبوان من الجسم والناس والحيات هل هي مأخوذة من امور متغايرة بحسب
الخارج كما قالوا ان الجسم مأخوذة من الصورة الجسمية والناطق من الصورة
النوعية الانسانية وهذه الصورة مغايرة للصورة الجسمية ماهية ووجودا وهما
من اجزاء الجسم المركب من الهولي والصورة او مأخوذة من امر واحد بسيط
فالذاهبون الى الاول اختلفوا ذهب طائفة الى ان اجزاء الماهيات متغايرة ماهية
ووجودا ويرد عليهم لزوم عدم صحة الحمل بينهما ضرورة ان الوجودين بوجودين
متغايرين لا يحمل احدهما على الآخر كزيد وعمر وذهب طائفة اخرى الى انها
متغايرة ماهية لا وجودا بل الكل موجود بوجود واحد ليصح الحمل بينهما ويرد
عليهم لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص بوجودات متعددة متغايرة بالماهية
والذاهبون الى الثاني ذهبوا الى انها متحدية ماهية ووجودا وهو المذهب المختار
عند المص وغيره من المحققين كما اشار اليه الشريف في شرح المواقف في بحث
الماهية فعلى المذهب المختار يكون اجزاء الماهيات امورا انتزاعية لا حقيقية
ولا يكون التركيب العقلي مستلزما للتركيب الخارجى بخلاف المذهبين الاولين (قوله
وعدم افادة الرسم الخ) اي او سلم ان البساطة الخارجية تستلزم البساطة العقلية
فلا نسلم انه لا شيء من الرسم بما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد في كنه الكنه
لازما للرسم لزوما ينافى الاخص بل يمكن افادة كل رسم اياه على قاعدة
الاشعري من استناد جميع الممكنات اليه تعالى بلا شرط وان لم تقع تلك الافادة
اصلا اذ الكلام في امتناع حصول الكنه بالكسب (قوله وعدم بدهة) اي
عدم امكان البدهة بالنسبة الى جميع الاشخاص والى جميع الاوقات يحتاج الى
دليل وانما فسرنا بعدم الامكان لما اشرنا ان مراد المستدل من قوله نست

بديهية سالبة ضرورية لا دائمة لان مجرد الدوام لا يكفي في بيان الامتناع بل لا بد من ضرورة السلب و يكفي للشارح ههنا مجرد امكن البداة وان لم يحصل لاحد في وقت اصلا بالفعل فلا يجه عليه انها لو كانت بديهية لبعض بحيث يحصل بعد تهذيب النفس والتجريد لحصلت لبعض النفوس المجردة المهذبة وقد سبق منه انه لم يقع لاحد عند المحققين فلا وجه لهذا المنع بعد ذكر ما سبق منه الا ان يقال ما سبق منه مجرد ادعاء لا دليل عليه فله ان يمنعه ايضا فحينئذ يكون قوله والا حديث الدالة الخ جوابا عن هذا المنع لا شروعا في دليل ما ذهب اليه المحققون من غير ان يكون له مدخل في هذا السؤال والجواب بخلاف التوجيه الاول (قوله سبحانه ما عرفناك حق معرفتك) اي معرفة لايقة بك وليس تلك المعرفة الالابقة الا المعرفة بالكنه فاذا لم تحصل لاكل الانبياء عليهم الصلوات والتسليمات فعدم حصولها لغيرهم بالطريق الاولى ولما توجه على الاستدلال بهذا الحديث ان يقال يجوز ان يعرفه النبي عليه السلام حق معرفته بعد التكلم بهذا الحديث او ان يحمل المعرفة المنقبة على اكتناه الصفات اشارة الى دفعه بحديث آخر (وهو قوله عليه السلام تفكروا في آلاء الله) اي نعمائه لتعرفوا كمال قدرته وسائر صفاته (ولا تفكروا في ذاته) بانه ماهو واي شيء هو (فانكم ان تقدروا قدره) اي لن تعظموه تعظيما مختصا به لا يقا به كما ذكره اهل التفسير في قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره الآية فغنى الحق مستفاد في الحديث من اضافة القدر اليه تعالى على معنى لام الاختصاص ولعل المراد ان تعظيم الله تعالى اللائق به انما يحصل بسلب جميع النقايس عنه تعالى والنفوس المألوفة بصور الممكنات لا يحصل فيها غيرها فكلما تفكر النفس في ذاته تعالى لا يحصل عندها الا صورة شيء من الممكنات فيؤدي قصد الاكتناه الى جعل صورة شيء من الممكنات صورة له تعالى وهو منزّه عن امثاله فلا يحصل كمال التعظيم بسلب النقايس و عليه مبنى قول المرتضى بان البحث اشراك اي مؤدالى جعل غير الواجب واجبا ايضا تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا فغنى حق التعظيم كناية عن نفي حق المعرفة وبهذا الاعتبار كان علة تحريم التفكير ونهيه فجمعوا مع الحديثين دليل واحد على عدم الوقوع بالفعل لاعلى الامتناع لكن عنوان الاحاديث ظاهر في ان كل حديث دليل على حدة وحينئذ كما يجه على الاستدلال بالحديث الاول ما ذكرنا يجه على الاستدلال بالثاني انه انما يدل على عدم حصول الاكتناه للامة المخاطبين بالحديث لاعلى عدم حصوله للنبي عليه السلام بخلاف ما اذا جعل

ع حاشية به

ابن العلم

النبي السلام

به بطل عدم

مجموع الحديثين دليلا واحدا فان الحديث الثاني كما يدل على عدم حصوله
 للائمة يدل على ان المراد من الاول معرفة كنه الذات وقد نفاهما النبي عليه الصلاة
 والسلام عن نفسه وعن سائر الانبياء او عن نوع البشر فافهم (قوله قال الصديق
 رضي الله تعالى عنه العجز) اي عجز العقول (عن) الوصول الى (درك الادراك)
 الدرك بافتقار اثنين اقصى قعر الشيء والادراك العلم والمعرفة والمراد معرفة الله
 تعالى شبه معرفة الله تعالى بالبحر ومعرفة بكنهه باقصى قعره على سبيل
 الاستعارة المكنية والتخييلية (ادراك) والمراد ان اظهر ذلك العجز والاعتراف
 به ناش من الادراك الكافي للماجزا ومن الادراك بانه تعالى لا يدرك بكنهه
 وانما يدرك بهذا القدر وضمنه على المراد كرم الله تعالى وجهه اي جعل ما ذكره
 ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في ضمن شعره لكونه مصراعا وزونا
 في نفسه وان لم يقصده الصديق فقال من البحر البسيط (العجز عن درك
 الادراك ادراك) والبحث اي تفتيش العقول (عن سر) الامر الخفي و اضافته
 الى (ذات الله) بيانية اي البحث عن الامر الخفي الذي هو ذات الله تعالى وكنهه
 (اشراك) اي مؤد الى الاشراك كما عرفت فقول الصديق والمراد رضي الله
 تعالى عنهما انما يدلان على عدم الوقوع لاعلى امتناع العقلي اذ يتحقق العجز
 بمجرد الامتناع العادي بعدم ترتيبه على الاسباب عادة وان امكن عقلا (قال
 المصنف واجب شرعا) ليس المراد من الوجوب ههنا لوجوب بمعنى امتناع
 الانفكاك عقلا كما هو معنى اللزوم العقلي لان النظر كثيرا ما ينفك عن المكلفين
 بل بمعنى تعاق المدح عاجلا والثواب آجلا بفعله وتعلق الذم والعقاب عاجلا
 وآجلا بتركه باتفاق منا ومن المترلة كما صرح به المصنف في المواقف وانما
 الخلاف في انه ثابت بالشرع كما ذهب اليه الاشاعرة او بالعقل كما ذهب اليه المترلة
 فقوله شرعا اي وجوبا شرعيا ثابته رد على المترلة كما يشير اليه اشارح ثم
 ان المراد من الوجوب ههنا معنى الفرض بمعنى ما يتوقف عليه صحة الايمان
 عند الاشاعرة ان عمم النظر الواجب من الاجالي والتفصيلي وان خص بالتفصيلي
 فمنها الفرض على سبيل الكفائية من غير توقف صحة الايمان عليه هذا هو
 مراد المصنف كما صرح في المواقف وجوز شارح المقاصد حمل الوجوب ههنا
 على مطابق الوجوب الثابت بدليل لاشبهة فيه او بدليل فيه شبهة (قوله تعالى
 تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحبي الارض بعد موتها وقوله تعالى
 قل انظروا ماذا في السموات والارض) فقد امر بانظر في دليل وجود الصانع
 وصفاته كذا في شرح المواقف وا قوله عليه الصلاة والسلام حين نزل قوله تعالى

(ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الاباب
ويل لمن لا كهها) اي مضغها كمضغ المأكولات (بين حبيبه) الحبي منبت الحبيبة
من الانسان وغيره وهما حيان (ولم يتفكر فيها) شبه النبي عليه الصلاة والسلام
قراءة الآية المذكورة من غير تفكير في معناها بمضغ المأكولات بين جانبي الفم
في عدم الاشتغال على شيء معتد به والغرض ٣ من التشبيه لوم القاري بان همنه
قاصرة عما يليق به ومقصودة على الاكل والشرب حتى كان الفاظ القرآن
عنده كالمأكولات والويل كلمة عذاب وقيل واد في جهنم والظاهر من اعادة
الجار انه جعل الحديث دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الآيتين يدل على
وجوب التفكير في الآيات وجعل كلا من الآيتين او مجموعتهما دليلا آخر ثم بين
وجه دلالتهم على المطلوب بكون الامر فيهما للوجوب و بينه بالحديث
ايضا اذ كون الحديث دليلا على المطلوب على حدة لا ينافي كونه دليلا على
شيء آخر وما قيل النظر في الآية الاولى مستعمل بكلمة الى ويكون حينئذ بمعنى
الرؤية بالبصر وفي الثانية متعد بنفسه ويكون حينئذ بمعنى الانتظار لا بمعنى
التفكير وانما يدل الايتان على المطلوب لو كان النظر فيهما بمعنى التأمل والتفكير
بان يكون مستعملا بكلمة في كما صرح الشارح بجميع الاستعمالات الثلاثة
في بحث الرؤية فدفوع بان لا معنى لحمل الآية الثانية على معنى الانتظار بداهة
فالنظر فيها اما بمعنى الابصار كما في الآية الاولى واما بمعنى التفكير ومعنى الانتظار
في المتعدي بنفسه غير كلي ومن البين ان امر الشارع بالنظر بمعنى الابصار ليس
الا لاجل الاعتبار فالمراد انظروا الى الآثار وما في السموات والارض لتعرفوا
المؤثر والصانع وصفاته اللابقة به نعم يرد على الاستدلال بالآيتين والحديث
بحثان احدهما ان النظر في المصنوعات انما يفيد وجود الصانع ووجوده
ووحده واكثر صفاته كالفطرة والعلم والارادة والحياة لاجمع لصفات كالكلام
الموقوف على اجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام فلا استدلال انما يتم
في وجوب النظر في معرفة الذات وبعض الصفات لا في معرفة الكل كما هو المدعى
الله الا ان يجعل الادلة الشرعية المحفوظة في القلوب والمكتوبة في الكتب
من جملة ما في السموات والارض الثاني ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى
من حركتي الفكر الا ان يقال لما كان المراد من الامر معرفة الذات والصفات
فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب الحركة الثانية المفضية
الى الترتيب على من يحتاج اليها وان لم تدل الاعلى وجوب الحركة الاولى على
من استغنى عن الحركة الثانية كما صاحب القوة القدسية الذين يحصون

٣ قوله و الغرض
من التشبيه لوم القاري
الح والظاهر ان لومه
بان همنه قاصرة عما
يليق به من فهم معانيه
وانشراح صدره
لتدبر ما فيه ومقصودة
على قراءة نظمه كانه
يلوكه في الفم بحيث
لا يتجاوز حلقومه
ومجرى نفسه كالشيء
المعلولك العاري عن
ذوق وحلاوة كايذنه
عليه آخر الحديث
اعني قوله ولم يتفكر
فيها (لاستاذنا محمد
اسعد)

٤ قوله ومعنى الانتظار
الح النظر و النظر
بالفحتمين تأمل الشيء
بالعين وقد نظر الى
الشيء والنظر ايضا
الانتظار يقال منهما
نظره بنظره بالضم
نظرا كذا في مختار
الصحيح

مطالبهم بطريق الحدس بناء على ان الحدس لا يفي بالحركة الاولى ولا يفي بالحركة الثانية كما حققه الشارح في كتبه واذا قلنا شرح المقاصد هذا التصديق يعني الايمان قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب لا اختيار كانه من يد من وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه ضوء الشمس فلم ان الشمس طامعة والتصديق انما هو به يجب ان يكون من الاول واعلم ان المصنف صرح بان هذا المسلك يعني اثبت وجوب نظريته هذه الادلة السمية لا يخرج عن كونه ظاهرا لاحتمال كون الامر اغير الوجوب والحدوث من خبر الاحياء (قوله وعند المترافه واجب عقلا) يعني ان وجوبه بالعلم الذي ذكر يثبت بدليل العقل وان لم يرد به الشرع وذلك الدليل بان يقال شكر الماعى واجب على الماعى عليه عقلا والمعرفة مقدمة متد والنظر مقدمة هذه المعرفة الواجبة ومقدمة الواجب المطابق المقدورة واجبة عقلا فيكون للنظر واجبا عقلا كالعرفه الواجبة اما كون الشكر واجبا عقلا فلان كل ما قل ذر جمع الى نفسه يرى ان عليه نعماء جليلة ظاهرة وباطنة لا تحصى ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يراع حقده ولم يتقرب الى مرضاه اصلادهم العقلية قاطبة واستحقوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا هذا فيكون شكر الله تعالى واجبا عقلا واما ان الشكر موقوف على معرفة النعم وصفاته فلانه اذ عرف بصفته الكريمة علم انه هل اراد شكر ام لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر بخلاف ما اذا لم يعرفه كذا في الشرح الجليد وحاصله ان الشكر واجب عقلا لانه دافع لخوف سلب النعم والعقاب في الدنيا والآخرة وكل شئ كذا فهو واجب عقلا بحيث يذم العقل على تركه وذلك الشكر الدافع للخوف موقوف على معرفة النعم وصفاته فيكون المعرفة مقدمة الشكر واجبا واما كون الشكر واجبا مضافا باقاياس الى المعرفة وكون المعرفة واجبة مطابقة باقاياس الى النظر فلانه ان توقف وجود الشئ ووجوبه مما على وجود شئ آخر فالشئ الاول واجب مقيد ولثاني مقدمة واجب المقيد كالزكوة المتوقفة على لنصاب وجودا ووجوبا وان توقف عايد وجوده دون وجوده فالشئ الاول واجب مضافا بالنسبة الى الثاني وهو مقدمة الواجب المطابق كالشكر الواجب على كل مكاف وان لم يعرف النعم وكالمعرفة الواجبة عليه وان لم ينظر بفعله ولذا يستحق للكافر والجاهل التذم والعقاب وكالمصاورة المتوقفة على اظهاره وجودا لا وجوبا وان لم يستحق تاركه العقاب وان لم يظهر اصلا وكون شئ واجبا مطابقة باقاياس الى مقدمته

المعية لا ينافي كونه واجبا مقيدا بالقياس الى مقدمته الاخرى فان الصلوة مع كونها واجبة مطلقة بالنسبة الى الطهارة هي واجبة مقيدة بالنسبة الى العقل ولذا اعتبروا قيد الحيثية في تعريف الواجب المطلق حيث قالوا هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما ان مقدمة الواجب المطلق واجبة فيما كانت مقدورة فلان وجوب الشيء يستلزم وجوب ما يتوقف عليه بداهة كما سيأتي منه لا يقال الشكر نفس المعرفة القلبية لا يتوقف عليها لانا نقول لعل مرادهم الشكر العرفي بجميع الاعضاء بصرفها الى ما خلات هي له بناء على ان في العبد خوف كون هذا الشكر مراد المنعم والشكر بالجوهر يتوقف على المعرفة توقف المشروط على الشرط وبجميع الاعضاء توقف الكل على الجز، واورد عليهم الاشاعة بمنع الحرف ومنع كون المعرفة دافعة له لقيام احتمال الخطأ في النظر مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن والقبح العقليين وتعرض الشارح للاخير وهو نقض اجالي بانه لو صح لزوم كونهما عقليين وهو باطل (قوله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعة الى آخره) ليس المراد منه ما هو المتبادر من الاثبات بدليل عقلي ايضا فانه خلاف ما عليه الاشاعة بل المراد اثباته على مذهبهم بدليل عقلي مستند الى الاجماع القطعي لا الى الدليل الشرعي الظني كما في الاستدلال بالآيات والحديث السابقة وذلك لان الدليل النقلي ما كان بعض مقدماته القرينة او البعيدة ثابتة بالنقل كالاجماع ههنا لاما كان جميع مقدماته نقلية لان الدليل ان لم يكن شي من مقدماته نقليا فعقلي والافتقار الى ثم ان اهل الكلام ذكر واقاطبة ان الاستدلال بهذه الآيات والحديث ظني والمعتمد عند الاشاعة هو ان المعرفة واجبة اجماعا والنظر مقدمة وجودها لا وجوبها والمقدمة المقدورة لا واجب المطلق شرعا واجبة شرعا والشا عدل عنه وجعل المعرفة واجبة شرعا لاجل كونها مقدمة لا واجب المطلق الذي هو العبادة الواجبة اجماعا لا يرد عليه ما اوردوا عليهم من منع وقوع الاجماع على المعرفة مستندا بانتناع نقل اقوال المجتهدين المنتشرين في المشارق والمغرب ويجوز خفاء واحد منهم ويجوز كذبه لمصلحة اورد جوعه عن قوله قبل فتوى الآخر ولا يرد مثل هذا المنع على وقوع الاجماع المتواتر على وجوب العبادة ولذا قال المصنف في دفع ذلك المنع ما ذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وفيه بحث اما اولافلانه يستلزم ان يكون العبادة واجبة قبل المعرفة وسيأتي خلافه من ان اول الواجبات هي المعرفة او ما يتوقف هي عليه من النظر

١١
١
١
١

او القصد بل العبادات مقصودة بذنية المعرفة لكونها وسيلة الى ملائمة
المعبود ولذا فسر عامة اهل التفسير العبادة بالمعرفة في قوله تعالى (وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون) الا ان يقال معنى كون المعرفة مقدمة العبادة كونها
ما يتوقف ويتفرع عليها العبادة لا وسيلة اليها على ان تكون مقصودة
بذنيةها اذ معنى المقدمة هو الموقوف عليه مطلقا واما ثانيا فلان كون العبادة
واجبة مطابقة بالنسبة الى المعرفة انما ينتمى على قول بعض اهل الاصول من كون
الكفار مكافين باحكام الفروع وهو موع واولى فغير قطعى بل يختلف فيه
بين المجتهدين وذلك لانه على تقدير اشتراط التكليف بها بالايمان والمعرفة يكون
وجوب العبادة كوجودها موقوفا على وجوب المعرفة فتكون العبادة واجبة
مقيدة بالمعرفة ومقدمة الواجب المقيد لا يجب ان يكون واجبة وان كانت
مقدورة ولذا لم يجب تحصيل التصاب بوجوب الزكاة بل تقول ما سبقه
عن الاشعري من ان المعرفة يتفرع عنها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات
صرح في كون العبادات واجبة مقيدة بالمعرفة مع ان توقف العبادة على معرفة
المعبود بجميع صفاته الكمالية ظاهر المنع فالتحويل على ما ذكرنا وقد يستدل
على وجوب المعرفة بقوله تعالى (فاعلم انه لا اله الا الله) لكنه ظنى لما عرفت من
احتمال صيغة الامر لغير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب
وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كذا ذكره الامام الرازي اقول ولو لاحتمال
كفاية التقليد في الايمان كما ذهب اليه الماتريدية لدل على وجوب المعرفة اليقينية
نصوص الايمان بلامرية قال في شرح المقاصد واعلم انه لما كان المقصود وجوب
النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرح حوايه فلا حاجة الى ما ذكرنا من
المقدمات ودفع الاعتراضات بل او قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون
بدليل قطعى لكفى التمسك بظواهر النصوص انتهى ويمكن دفعه بان الاجماع
انما وقع على وجوب النظر لكونه مقدمة معرفة الله تعالى كما بينا من قواهم
النظر في معرفة الله تعالى بمعنى لاجل معرفته واجب فالاجماع على استدلالهم
المذكور تأمل (قوله فان قلت قد ذهب الى آخره) معارضة لما انته على مذهب
الاشاعرة من وجوب النظر في معرفة ذاته تعالى وصفته بان معرفة ذاته تعالى
اي وجوده تعالى بديهى ينقل اليه من المصنوعات بطريق المدس لا بطريق
النظر كما ذهب اليه الامامان فلا يجب فيه النظر وان وجب في الصفات
ويستفاد ٣ من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف المعرفة على النظر
يكون النظر واجبا ايضا (قوله قلت دعوى بدايته الى آخره) حاصله

٣ قوله ويستفاد من
هذه المعارضة منع
قوله ولما توقف الى
آخره صواب منع
توقف المعرفة على
النظر اذ هو مستفاد
من هذه المعارضة
وكذا الاثبات الذي
في انحريرين الآتين
الاثبات له لا يثبت
للملازمة اذ على تقدير
تسليم اتوقف لاختفاء
فيها وبل على ما
ذكرنا ما صرح به
في الحاشية الآتية
من قوله وفيه اشارة
الى دفع اعتراضات
اوردوه على توقف
المعرفة على النظر
(امام زاده محمد اسعد)

ان اريد انه بديهى بالنسبة لى كل مكلف فم بل انما كان بديهيا بالنسبة الى
ذوى الازهان العالية كالامامين وان اريد انه بديهى بالنسبة الى البعض فسلم
وغير مضر لان مرادنا وجوب النظر على المكلفين فى الجملة ولو على البعض المحتاج
الى النظر فى المعرفة المذكورة فلا يتم تقرب دلائل المعارضة لانه لا يقوم على
خلاف مدعانا ولو سلم ان وجود الواجب تعالى بديهى بالنسبة الى كل مكلف فغاية
الامر لزوم ان لا يجب النظر على احد منهم فى وجوده تعالى وهو لا يفيد صحة
المعارضة ايضا لان مرادنا وجوب النظر على كل واحد من المكلفين فى معرفة
مجموع الذات والصفات ولا يلزم من الوجوب فى هذا المجموع الوجوب عليهم فى
معرفة الذات خاصة لجواز ان يجب عليهم فى كل من الصفات دون الذات وفى
كل من التحريرين اثبات اللازمة للمجموعة التى استفيد منعها من المعارضة ولو قال
فى الجواب دعوى بدهيته بالنسبة الى جميع الاشخاص والاوقات لكان اشمل لان
ابداهة والنظرية مما يختلفان بحسب الاشخاص والاوقات ولعل ذلك التعميم
مندرج فى الشق الاول (قوله ولعل الحق الى آخره) يعنى ان وجوب النظر على
بعض المكلفين دون الكل كما هو الجواب قبل التسليم او وجوب النظر على كل
مكلف فى جميع الصفات دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس بحق
بل الحق وجوب النظر على كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء
فى الجميع او فى جميع الصفات دون الذات او فى بعض الصفات فقط هذا ونجى
عليه ان اصحاب القوة القدسية من المكلفين يعلمون جميع مطالبهم بدهية بطريق
الحدس كما ذكره فى كتبه فلا يجب عليهم النظر فى شئ من الذات والصفات
فلا يكون ما ذكره حقا بل نقيضه لا يقال الجزء السلبى من الحصر فى كلامه رفع
الايجاب الكلى القائل بان ليس كل مكلف يجب عليه النظر فيما كان بديهيا
بالنسبة اليه وهو لاينا فى ان يكون بعض المكلفين لا يجب عليه النظر فى شئ من
الذات والصفات لكون الكل بديهيا بالنسبة اليه ولذا قال بعضهم ههنا وكذا
لو كان جميعها بديهيا بالنسبة الى بعض الآحاد كالتجردين عن جلايب
الابدان والعوائق الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا لانا نقول لما كان
الحصر بكلمة انما فى القيد الاخير من الكلام توجه النفى والاثبات الى القيد
الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فدل كلامه على ان النظر
ولو اجبالا كنظر الاعرابى الآتى ذكره فرض عين على كل مكلف لكن
فيما يحتاج اليه لا فيما يستغنى عنه من احكام الذات والصفات ولذا كان هذا القول

مقابلا لقوله نعم يجب على الكفاية الى آخره واهذا يخص بعض الصفات المذكور
في التفرع الآتي ولا يخص الابان مذكوره في كتابه لا بل جميع اوقات ذوى القوة
القدسية فهم لا يستغنون عن لنصر في جميع هذه المطالب في جميع اوقانهم لاسيما
زمان البادغ من اوائل اعمارهم وان استغنوا بكمال تجردهم بعد ذلك عن النظر
في جميع المطالب فالكلف الذي لم يخرج في شئ منها الى النظر في جميع اوقات
تكليفه مجرد احتمال عقلي مرجوح وراجع احتياج كل مكلف به في الجملة
واو في بعض الصفات لاسيما في صفة الكلام واذا صدره بكلمة اهل لينة على
الضن فعاصل مراده ان الحق ما ذكرناه وهو مراد الاشعة فلا يرد السؤال
المذكور وفيه اشارة الى دفع اعتراضات اوردوها على توقف المعرفة على النظر
والى قبول بعض الاجوبة التي ذكرها في دفعها اوردنا بعض الاخر فانهم اوردوا
عليه بمنع التوقف مستندا بجواز حصواها بالتعليم كما ذهب الملا حدة وبالاقيام
كما ذهب البراهمة او بقول الامام المعصوم كبراء الشيعة او بتصفية بطن
بالرياضات والمجاهدات على مابراه المتصوفة واجابوا عنها تارة بان لكل يحتاج
الى انظر ما نطاهر او خفي اذا التعلیم ارشاد العقل في المقدمات فانه في ادراكه البصيرة
بتمتلة الضوء في ادراك البصر وكذا صدق اخبار المعصوم موقوف على النظر
والا الهام لا يثيق به صاحبه مالم يعلم انه من الله وهو موقوف على لضر وامتصفية
الباطن فلا عبرة بها لا بعد طمينة النفس المعرفة وذلك بالنظر وتارة بان لا
مقدور لنا الا لنظر والتعليم والالهام من فعل الغير فلا يكون مقدور لنا واما لتصفية
كاملها فحقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة فلم يفي بها المزاج فهي في حكم غير المقدور
وتارة بتخصيص المدعى بمن لا طر يق له سوى النظر ولا يخفى ما في بعض هذه
الاجوبة فانهم ان ارادوا بالمقدور ما هو المقدور استقلال فليس النظر مقدورا
لنناظر بالاستقلال عند الاشعة فانه بخاق الله تعالى وان ارادوا مرفيه مدخل
للقدرة فالتعليم والالهام مقدور ان بطاب التعلم وصرف الهممة وتسلط اوههم كما
صرح به القائلون بالالهام وايضا بان يحصل بالالهام و لتصفية العلم بالباطون
مع العلم بما يفيد الوثوق والطمأنينة مع ان كون اتصفية في حكم غير المقدور
لا يخرجها عن المقدورية في الواقع فاشارح اشار الى ان المعرفة تحصل بغير
النظر من طرق البداهة ولا يمكن انكاره وان الجواب بتخصيص المكلف بالاحتياج
الى النظر غير ظاهر بل اظهر تعميم المكلف مع تعميم الحكم المظور فيه (قوله في
يكون مستغنى بظطرته الى آخره) واعلم انه لا يلزم من كون بعض احكام الذات

والصفات بل جميعها بديها عند واحد من المكلفين ان لا يكون الايمان المكلف به مقدورا له اذا لبداهة لاتنا في الاختيار في الحركة الاولى كتوجه الحواس نحو المصنوعات والقاء الذهن بالاختيار ولو سلم فليس الايمان مجرد المعرفة الضرورية او جودها في الكفار المعاندين بل المعرفة مع الانقياد الباطني اختيارا كما سيصرح به واذا امكن التكليف بالايمان لتلك الكفرة المعاندين مع استحالة تحصيل المعرفة الحاصلة لهم ضرورة وهم الذين يعرفون رسالة النبي عليه الصلاة والسلام كما يعرفون انباءهم (قوله نعم يجب على الكفاية الى آخره) لا يخفى ان محل هذا الكلام بعد جواب السؤال الاتي كما ذكره المصنف في المواقف وامله ههنا الدفع توهم ان لا يجب على هذا المستغنى شيء من الدليل الاجالي والتفصيلي لا في تحصيل معرفته الحاصلة بداهة ولا تحصيل معرفة غيره النظرية فدفعه بان يقال يجب على كل مكلف على سبيل الكفاية تفصيل الدليل الدال على هذه المطالب النظرية للمترددين والمعاندين والمسترشدين فيجب ذلك التفصيل على هذا المستغنى بالنسبة الى غيره وان لم يجب بالنسبة الى نفسه (قوله بحيث يتمكن معه ازالة الشبهة) اي بحيث يقتدر مع تلك المعرفة التفصيلية للدليل على ازالة الشبهة من المترددين والزام المعاندين من الفرق الضالة وغيرهم وارشاد المسترشدين من المتعلمين سواء كان ذلك التفصيل باصطلاحات محررة مختصرة بعد تدوين علم الكلام او بدونها ففي هذا القيد اشارة الى هذا التعميم (قوله في كل واحد من مسافة القصر) وهي مسافة السفر التي يقصر فيها الصلوات المفروضة ذوات الاربع على ركعتين ومسافة العدوى هي ما يمكن الذهاب اليها والعود منها الى المنزل في يوم واحد كذا قيل قال في مصباح المنير والاستعداد طاب التقوية والنصرة والاسم العدوى بالفتح قال ابن فارس والجوهري العدوى طلبك الى وال ليعديك على من ظلمك اي ينتقم منه باعتدائه عليك والفقهاء يقولون مسافة العدوى لان صاحبها اي صاحب العدوى بمعنى النصره يصل فيها الذهاب والعود بعدد واحد لما فيه من القوة والجلالة والذب بفتح الذال المججمة بمعنى المنع فالتصوب للذب بمعنى الشخص الذي نصبه السلطان لمنع الشبهة والعناد والجهل (قوله والى الله المشتكى الى آخره) قيل والعمرى انه افضل من زماننا فحقن احق بهذا المشتكى اقول الحمد لله تعالى والشكر له على ما اغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات اقله ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف وذلك زمان يمد فيه العلوم

اي د فارق قوله الى
المستغنى

من الكمالات وقد انتهينا الى زمان بعد العاوم والمارف من المايب فلا ريب
 ولا شكابة (قوله فان قلت ان النبي عليه السلام واصحابه والتابعين الى آخره)
 معارضة اخرى لمضى الاشاعة بعد تحريره بما ذكره بقوله وامل الما
 ان النظر الى آخره وحاصله لو كان النظر واجبا على من يحتاج اليه فيما
 كان نظر يا بالنسبة اليه لما اكتفى النبي عليه الصلاة والسلام واصحابه والتابعون
 من عوام الناس بمجرد الاقرار والانتفاء بل كلفوهم بالنظر والاستدلال سواء كان
 الوجوب بمعنى الفرض الذي هو شرط الايمان او بمعنى غيره كوجوب
 سائر واجبات الاركان مع انها اكتفوا بهما ولم يكلفوهم بالنظر والاستدلال
 والانتقال اليها لتوفر الدواعي على نقله واذا لم يجب النظر عليه لم يجب المعرفة
 اليقينية المتوقفة عليه واذا اورد المصنف هذا السؤال في المواقف على وقوع
 الاجماع على وجوب المعرفة بطريق المنع ثم اجاب تارة بانهم انما اكتفوا لانهم
 كانوا يعلمون انهم يعلمون الاداة اجالا كما لا عرابي وتارة بان المعرفة التفصيلية
 واجبة على كل مكلف لكنه فرض كفاية والوجوب الذي ادعيه اعم من فرض
 العين وفرض الكفاية والشارح اشار بقوله كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف
 الى آخره الى رد الجواب الاول من هذين الجوابين بان يقال لانهم انما اكتفوا
 لانهم يعلمون كيف وعدم ظهور الدليل لمن اسلم تحت ظل السيف واضح معلوم
 فلا يجب عليه النظر ولا المعرفة المتوقفة عليه ولذا احتاج الى الجواب بتحرير ان
 ليس المراد وجوب النظر والمعرفة على المكلف في جميع اوقات التكليف بل
 المراد وجوبها على المسلم بعد الاقرار والانتفاء كما هو مقتضى سياق كلامه
 وحاصل الجواب انه ان اريد انهم لم يكلفوا العوام بالنظر والاستدلال في اول
 اسلامهم فلم وغير مضر لنا اذ غايته ان لا يجب عليهم في اول اسلامهم ولا
 ضرر فيه اذ ليس الواجب عليهم حينئذ الا الاقرار والانتفاء وان اريد انهم
 لم يكلفوهم بها الا في اول اسلامهم ولا بعده فذلك ظاهر المنع كيف وهم كانوا
 يعلمونهم المايف والآهية بادلتهما الاجالية والتفصيلية في المحاورات والخطب
 والمواظع ولم تضمن المعارضة المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا ويجب
 ان يحمل هذا الجواب على الاستدلال ليستفاد منه بعدم منع دليل المعارضة كما قررنا
 اثبات المقدمة المتنوعة من دليل الاشاعة حتى يتم دليلها وحاصل ذلك الاثبات
 انه لو لم يجب المعرفة عليهم بعد الاقرار والانتفاء لما علمواهم المايف والآهية
 في اثبات المحاورات والمواظع بادلتهما ولما توجه عليه ان يقال لو وجب عليهم تلك

المعرفة المتوقفة على النظر لاشتغال الاصحاب والتابعون بتحرير الاصطلاحات
وندوين الكتب الكلامية على وجه يتطابق على القواعد المدونة فدفعه بقوله
وغاية الامر انهم ببركة الى آخره وحاصله ليس عدم اشتغالهم بالتدوين لعدم
وجوب المعرفة والنظر على المسلمين الموجودين في زمانهم بل لاستغناء هؤلاء
المسلمين عن التدوين ببركة الصحبة وقرب الزمان الموجبين لقوة العقائد وقلة
الشبهات والمخالفين كيف وهؤلاء المسلمون بعد ما ادوا ما وجب عليهم من المعارف
والنظر ولو اجمالا ارشدوا غيرهم بحسب استعدادهم كارشاد الاعرابي
بدليل آفاقى وبعض العارفين والامام جمعهم الصادق بادلة انفسية هذا وفي هذا
الكلام اشارة الى دفع معارضة اوردوها على وجوب النظر بان يقال النظر
في المعرفة بدعة لم يشتغل به النبي عليه الصلاة والسلام والاصحاب والتابعون
والا لاشتغلوا بتدوين كتب الكلام (قوله قلت انهم لم يكفوههم بالنظر اول
الامر بل كفوههم الى آخره) فيه بحث اذ شبهة ان كل عاقل بالغ فهو مكلف
بايمان فيجب عليهم المعرفة القلبية في اول اسلامهم سواء كان الايمان هو
التصديق القلبي وحده كما ذهب اليه المحققون من اهل السنة او مع الاقرار
اللساني كما ذهب اليه البعض الآخر منهم او مع الاقرار وسائر الاعمال كما ذهب اليه
المعتزلة فهم انما كفوههم اولا بالمعرفة ولو تقليدا وانما اكتفوا بالاقرار
والانقياد لكونهما دليلا على المعرفة القلبية الخفية التي لا يمكن اطلاع الغير
عليها الا بهما وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار والانقياد انما يصح لو كان
الايمان مجرد الاقرار والانقياد كما ذهب الكرامية او لو لم يجب عليهم الايمان اول
الامر والكل فاسد عند اهل السنة وما ذكرنا موافق لما ذكره شارح المقاصد
في بحث ايمان المقلد من ان النظر والاستدلال ليس شرطا في اصل الايمان عند
الاشعري وان كان ظاهر كلامه يشعر بذلك بل هو شرط في الكمال
عنده كسائر الاعمال فعلى هذا يكون وجوب النظر متفرعا على الايمان
كسائر الواجبات (قوله قال الاعرابي الى آخره) البعير شامل للجمل والناقة
كالانسان الشامل للرجل والمرأة والاثر بالكسر الاثر بفتحين وهو ما بقى من
رسم الشيء والمسير مصدر ميمي بمعنى السير وابراج جمع برج كبروج وهى عبارة
عن كواكب منازل القمر والفجاج بالفتح جمع فجع بمعنى الطريق الواسع
بين الجباين ومراده ان هذين الشئيين الحقيرين يدلان على مؤثرهما
الابدل هذان الشئيان العظيمان وهما السماء ذات البروج والكواكب
والارض ذات الجبال وما بينهما من الطرق الواسعة والانهار والبحار

على وجودهما اللطيف من لطف والكرم الجبري بمعنى العليم والاستهتام انكار
عدم الدلالة وانبات للدلالة فقد ارشد الى دليل واضح دال على وجوده تعالى
وعلمه وخالفه للمكونات وما يتوقف عليه الخلق من القدرة والارادة والحيوة
بن الصفات (قوله بواردات تعجز النفس آه) اي واردات باطنية كاه والظاهر
تعجز النفس عن عدم قبول كونها من طرف الله تعالى لامن طرف الشيطان
ولا يخفى ان شيئا من تلك الواردات لا يكون دليلا اول على وجود الصانع وانما
يكون دليلا ثانيا وتلك بحدوث وجود واجب يستدل به جميع الممكنات بدليل
آخر غير الواردات واصل مراده كمال المعرفة (قوله بنقض العزم الى آخره) يعني
انما نقصد شيئا ونعزم عليه او جود الدواعي ثم انه قد ينتقض تلك العزيمة
و ينتسخ القصد والهمة بلا داع يوجب الانتفاض والانفاس بل مع الدواعي
الى عدم الانتفاض والانفاس فاولم يكن هناك ناقض لم يرد ما عزمنا عليه غائب
على الكل لما انتقض ذلك العزم مع وجود دواعيها فعملنا ان هناك موجودا قادرا
غائبا على الكل لا يوجد الا ما اراد و ليس ذلك الموجود هو الشيطان لانه غير
قادر على نقض العزم وانما شأنه مجرد الوسوسة وايضا ربما يكون النقض
للعزم على شيء آخر خير من الاول للعزم او لا يباد ولا يقصد الشيطان قطعا
وينجيه عليه ما توجه على الاول و يندفع بدفعه (قوله وانت اذ تأملت الى آخره)
اشار الى ان جوامع الكلام ههنا مشتتة ومتفرقة عسيرة الاحاطة كما بسط
في المطولات والى انها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال بعلم الكلام
لحفظ عقائد المسامين بحسب ما يقتضيه الزمان من قلة فساد العقائد وكثرة
فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال العلماء فحين مالم يخط الفرق ايضا لـ
كلام الفلاسفة بمسائل الكلام في استنصار مذاهبهم الباطلة فرض الاشتغال
بكلام القدماء الخالي عن كلام الفلاسفة وبعد ما خاطوا فرض الاشتغال بكلام
المتأخرين المتخاطب بكلام الفلاسفة اذ لا يحصل الزامهم الا بهذا وقد ورد
ان لكل شيء آفة من جنسه و يظهر ايضا ان ما هو فرض عين لتحصيل
اليقين ببرهان بحمل الصدر مشرقا مضيقا بحيث لا يبقى طائفة الشكوك
والاوهام و اباج الاشراق يقال بلج الصبح اي ضاء وبابه دخل و ينجيه
عليه انه يجوز ان يكون النظر واجبا لا فرضا وان يكون تلاميذ اصحاب والتابعين
المعارف بادلتها لهذا الوجوب لالكونه فرضا ولو سلم فيجوز ان يكون فرض
عين كالصلاة لاشترط الايمان المكلف به فمن اين يعلم ان ايمان المقلد غير
صحيح شرعا ولذا ذهب شارح المقاصد الى انه معتبر عند الاستدلال

قوله وعلى التثنية بن
لا يكون الكفار الى
آخره الظاهر يلزم
ان لا يكون الكفار الخ
(امام زاده محمد اسعد)

قوله وان خص
المعرفة الى آخره وقع
هكذا في خطه
والظاهر وان حل
المعرفة الى آخره كما
هو الملايم لصلته على
واعديله (امام زاده
محمد اسعد)

كما سبق (قوله ثم اختلف علماء الأصول) اي اصول الكلام في اول ما يجب على
المكلف آه الظاهر ان يحمل الاول في محل الخلاف على معنى المتقدم زمانا اي
الواجب في الزمان الاول وهو صريح ما ذكره المصنف في المواقف ويمكن
ان يحمل على المتقدم اولاً بالذات لا بالواسطة اي الواجب بالاصالة لا بتبعية
الغير (قوله فقال الاشعري هو المعرفة الى آخره) اقول ان حل المعرفة في كلامه
على ما يعم التقليد الكافي في الايمان عنده على تحقيق شارح المقاصد كما عرفت
او حل الواجبات على المفصودة بالذات كما سينقله عن البعض فلا اشكال في كون
المعرفة واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات ولا في تفرع
وجوب الواجبات وحرمة المنهيات عليها وعلى التقديرين لا يكون الكفار
مكلفين بالفروع عنده وان خص المعرفة في كلامه على المعرفة اليقينية المتوقفة
على النظر بناء على ان التقليد غير معتبر عنده في ظاهر كلامه وحل الواجبات
على مطلق الواجب سواء كان مقصودا بالاصالة او بالتبع ففي كون المعرفة
واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات وفي تفرع وجوب
سائر الواجبات وحرمة المنهيات عليها اشكال ظاهر لان النظر واجب قبل
المعرفة وليس وجوبه متفرعا مترتبا على وجودها ولا مخصص في توجيه كلامه
حينئذ الابان يحمل الاول في كلامه على الاول بالذات لا بالواسطة والتفرع على
تفرع الوجوب والحرمة على وجوب المعرفة لا على نفسها فالعنى ان المعرفة
واجبة لذاتها وبالاصالة لا بتبعية شيء آخر وسائر الواجبات والمنهيات انما
وجبت وحرمت بتبعية وجوب المعرفة اذ وجب بعضها التحصيل المعرفة الواجبة
وهو النظر ووجب البعض الآخر وحرمت المنهيات لتكميلها لما اشرنا من ان
سائر العبادات انما شرعت لاكمال المعرفة المقصودة بالذات فتفرع الوجوب
والحرمة على وجوبها بهذا المعنى لا ينشأ في كون الكفار مكلفين بالفروع
عنده (قوله هو المقصد الى النظر) لان النظر فعل اختياري وكل فعل
اختياري متوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفا على وجود القصد
لانه واجب سواء وجد القصد او لم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب
المطلق الذي هو النظر (قوله قلت على ما ذكره الى آخره) معارضة للقول
الاخير بان القصد لو كان واجبا لكان فعلا اختياريا مسبوقا بقصد آخر ونقل
الكلام اليه فلزم الدور او التسلسل او نقص اجالي لدليلهم باستلزام الدور
او التسلسل ولما توجد عليه ان يقال لزوم الدور او التسلسل ممنوع لجواز ان يكون
القصد صادرا من الفاعل المختار بلا قصد آخر سابق عليه بان يكون

قصد القصد عين القصد بل بلا سبب آخر غير نفسه اراد تحقيق المقام على
 وجهه يدفع عنه ذلك فقال والتحقق ان الافعال الاختيارية الى آخره يعنى
 ان التحقيق ان الدور او السلسل مدفوع لكن بان يستند الى اسباب ضرورية
 غير اختيارية هي تصور الامر الملايم والشوق لالى قصد آخر سابق عليه
 ولا بان لا يستند الى سبب اصلا واذا استند الى اسباب ضرورية فلا يكون
 مقدورا ولا واجبا وان كان الافعال المسبوبة به اختيارية وواجبة وذلك
 لان تصور الامر الملايم للطبع والمصلحة من حيث هو ملايم بوجوب انبعثات
 الشوق الى تحصيله وكذا تصور الامر المنافر بوجوب انبعثات الشوق الى
 الاعراض عنه وبقيد الحيلة يظهر اندراج التصديق بفائدة ما بناء على ان المراد
 من التصور اعم من التصور والتصديق واصل الاندراج فيه للإيماء الى ما قالوا
 من ان التصديق المذكور لا يجب ان يكون اعتقادا جازما او راجعا بل قد يكون
 شكاً او وهماً او تخيلاً محضاً وهي من باب التصورات قطعاً وبالجملة فالمراد
 ان تصور الامر الملايم والتصديق بفائدة ما بوجبان الشوق والشوق بوجوب
 الارادة التي هي تأكيد الشوق ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة
 الا زعمين للتصور والتصديق المذكورين ولما توجه عليه ان يقال ان ار يدان
 التصور والتصديق بوجبان الشوق دائماً فليس كذلك بل كثيراً ما يخالف عنهما
 وان ار يدانها بوجبان الشوق في صور وجود الفعل او الترك فكذا الارادة
 توجب الفعل او الترك فيها فان كان الوجوب الحاصل من ايجاب شئ آخر منافياً
 لكون ذلك الواجب اختيارياً فلا يكون الفعل والترك اختياريين ايضا والا فلا
 نسلم ان القصد الواجب بعد التصور والتصديق ليس باختيارى اشارة الى دفعه
 بقوله وليس هناك امر آخر الخ يعنى ان الاختيارى بمعنى المسبوق بالقصد وان كان
 واجبا بعده ولما كان الفعل مسبوقاً بالقصد كان اختيارياً ولما لم يكن قبل القصد
 قصد آخر لم يكن مسبوقاً بالقصد فلا يكون اختيارياً وهذا التحقيق منه
 مبنى على ما ذهب اليه الاشمعى من ان العبد مختار في فعله ومضطرب في ارادته
 ومشيئته ونحن نقول فيه بحث من وجوه الاول ان اراد ان القصد في جميع
 الافعال الاختيارية ينتهى الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي التصور
 والتصديق والشوق المترتب عليهما فذلك ممنوع اذ قد يكون التصور الذى يترتب
 عليه الشوق حاصلنا بالاختيار كما في صور السؤال عن الامر الملايم او المنافر
 والاستخبار عنه وكذا الكلام في التصديق الموقوف عليه لاسيما اذا توقف
 الشوق او تأكده على التصديق بفائدة مخصوصة ولو سلم ان كلامنا من التصور

والتصديق المذكور بن حاصل لنا بغير اختيار في جميع الصور فقد يتوقف الشوق أو تأكده على استدامة التصور المقدورة لنا لا يمكن صرف الذهن نحو شيء آخر وقد يتوقف أحدهما على اكتساب التصديق بفوائد آخر منضمة إلى الفائدة الأولى وإن أراد أنه في البعض ينتهي إلى ذلك فسلم وغير مفيد في نفي مقدورية القصد مطلقا الثاني لو سلمنا انتهاء كل قصد إلى أسباب واجبة الحصول لنا من غير مدخلية الاختيار أصلا فأنما يكون القصد ضروريا لنا لو كانت تلك الأسباب موجبة له وهو ممنوع لجواز أن يكون مرجحة غير واصله إلى حد الوجوب وما ذكرنا من أن الرجحان أو لم يصل حد الوجوب لجازعده مع ذلك الرجحان في وقت آخر فلو وجد منه في وقت ولم يوجد في وقت آخر لزم الرجحان من غير مرجح لا يجري ههنا وإنما يجري فيما بين المعلوم وعلة التامة وليس العلة التامة للقصد هي مجرد تلك الأسباب المرجحة بل هي مع القاصد المختار الذي من شأنه القصد من غير مرجح أصلا بل قصد المرجوح فغاية اللازم ههنا ترجيح الرجحان في وقت والمرجوح في وقت آخر واستحالة من الفاعل المختار ظاهرة المنع الثالث أما أن يصح تعلق الإرادة بالشيء من الفاعل المختار بلا سبب موجب فلا يكون العبد مضطرا في إرادته أولا يصح إلا بسبب موجب فلا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا لا في أفعاله لا متاع تخفف مراده عن إرادته ولا في إرادته أن كان تعلق الإرادة أزليا وإن كان حادثا يلزم الدور أو التسلسل والكل باطل الرابع يلزمه ملزم الجبرية من بطلان قاعدة التكليف إذ ليس معنى مقدورية الأفعال حينئذ المسبوقيتها بالقصد الاضطرابي وكل من ذلك الفعل والتصدوما يترتب عليه من الشوق والتصوير والتصديق وغيرهما مخلوق لله تعالى عند الأشعري وعن تبعه وليس هناك أمر صدر من العبد بمقدار ذرة فكيف يكون العبد مختارا في فعله دون إرادته بل الحق كما ذهب إليه الماتريدية وهو لاء الأعلام أن القصد سواء كان من الأمور الاعتبارية أو من قبيل الحال هو صادر من العبد مع صحة عدم صدوره وليس العبد مضطرا فيه وهو مدار التكليف ويؤيده قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فالاختيار في التحقيق ما يصح صدوره من الفاعل وعدم صدوره عنه لا ما يكون مسبوقا بالقصد وإن لم يصح فعله أو تركه (قوله والشوق بوجوب الإرادة) قيل إيجاب الشيء تأكيد نفسه محل تأمل ويمكن دفعه بأن مراده أن التصور في صور الأفعال والتروك بوجوب الشوق المتأكد والشوق المتأكد بوجوب تأكده لأن في ثبوت التأكيد للتأكد ضرورة بشرط المحمول ولك

أهم سر
هو تعالى

ان تقول اسناد الایجاد الى الشوق مجازي لان الموجب للشوق وتأكد هو
التصور لكن ايجابه لنا كذب واسطة محله الذي هو الشوق (قوله اذهى نفس
تأكد الشوق الخ) فيه ان الانسان ربما يريد ما يكرهه لضرورة وربما لا يريد
ما ناكده شوقه البذل انفع فكل منهما يوجد بدون الآخر فكيف يكون عبثا وايضا
يصح قولنا تأكد شوقه فاراد ولا يصح العكس فالحق ان الارادة متأخرة
عن الشوق وتأكد. ونحقق ذلك ان في العبد المختار ارادتين كلية وهي صفة
من شأنها ان تتعاقب بكل من طرفي الفعل والترك وترجع بينهما ذلك الطريق
وهي مخافة الله تعالى اتفاقا وجزئية هي نفعها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار
الجزئي والترجيح وصرف الارادة الكلية نحو جانب معين وذلك الصنف
والترجيح قد يكون لمرجع كالشوق المتأكد ويكون ترجيح الرجوع وقد يكون
للمرجع كما في ترجيح احد المتساويين او المرجوح وهذه الارادة الجزئية المسماة
بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدورها منه ولا يلزم كون العبد
خالقا لها لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية
او من قبيل المال وهي مدار التكليف وليست مسبوقة بقصد آخر وجدا باليلزم
الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ومن الامور الانتزاعية كوجود
الوجود عند البعض ولا مسبوقة بموجب آخر وان كانت مسبوقة بمرجع في
بعض الصور هذا فقوله وليس هناك امر آخر آمل وغير مضر اذ ليس
الاختياري المكلف به عند من يحمل العبد مختارا في ارادته الجزئية بمعنى المسبوق
بالقصد الآخر حتى يجب عليهم ان يجدوا هناك امرا آخر سابقا على القصد
يسمى بالقصد بل هو عندهم بمعنى ما يصح صدوره وعدم صدوره من الفاعل
سواء كان مسبوقا بالقصد كما في الافعال الاختيارية اولا كما في نفس القصد ولو
سلم فان قصد السابق عندهم اعم من الحقيقي والانتزاعي فاللازم تسلسل في الامور
الانتزاعية وهو غير محال قطعا واما ما قيل فيه ان هناك امرا آخر وهو صرف
الاختيار الجزئي الذي هو مناط التكليف فيجوز ان يكون مرادهم بالقصد هو
ذلك الصرف ويظهر هذا بملاحظة حال الاكراه فان الصرف المذكور موجود
في تلك الحالة دون الشوق والارادة فتأمل انتهى فليس بشئ لان مراد السارح
في قصد آخر سابق على القصد الاول الذي هو التأكد لئلا يكون القصد
اختياريا بمعنى المسبوق بالقصد كما في الافعال على ما عرفت على انه غير نافع
اذ لا سارح ان يقول وتأكد الشوق بوجب صرف الاختيار فلا يكون بقصد
مقدورا سواء كان عبارة عن اتأكد او عن الصرف المذكور وايضا

ال

ما

عند
وال
العبد

ا

بعد

سعر

المصروف هو الارادة الكلية لا الاختيار الجزئي الذي هو عين الصرف المسمى
بالارادة الجزئية (قوله والحق عندي الى آخره) الظاهر ان مراده الاعتراض
عليهم بان الاختلاف المذكور لا يصح في اول ما يجب على المكلف وانما يصح
في اول ما يجب على المسلم ولك ان تقول ان اختلافهم مبنى على ان مرادهم
من المكلف هو المكلف المسلم لا مطلق المكلف الشامل للمسلم والكافر والالم يصح
اختلافهم المذكور اذ اول ما يجب على المكلف الكافر هو الاقرار لا غير وابس
اختلافهم مبنيا على تعميم المكلف كما توهمه البعض على ما سيحيى وفيه نظر
من وجوه الاول انه مخالف لما يأتي منه في اواخر الكتاب في بحث الايمان والكفر
حيث قال الاسلام هو الانقياد الظاهري وهو التناظر بالشهادتين والاقرار
بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والايان
بالشهادتين والصلوة والزكاة والحج وقد ينفك الاسلام الظاهري عن الايمان
كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و يصح
ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة
واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف
العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال انتهى لان مقتضاه ان لا يخرج
الكافر عن العهدة الا باسلامه الحقيقي المقبول عند الله تعالى وذلك لا يحصل
بمجرد الاقرار بل مع الايمان على ان شارح المقاصد صرح بان الايمان والاسلام
في عرف الشرع متساويان عند اهل السنة فنكل مسلم في الشرع مؤمن
وبالعكس عند هم والاسلام في الآية محمول على معنى اللغوي بمعنى الانقياد
الظاهري خوف السيف فالحق عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا ولا مسلما
شرعا بمجرد الاقرار والا لكان المنافق مسلما مع انه كافر شرعا بل لا بد من
التصديق القلبي بجميع ما علم ضرورة كونه من دين محمد عليه السلام وان كان
ذلك التصديق تقليدا فلا يصح كون مجرد الاقرار اول الواجبات عليه عند اهل
السنة الثاني ان كان ما ذكره مبنيا على حمل الاول في كلامهم على المتقدم في
الوجوب زمانا كما هو صريح كتب القوم فكيف يقول الاشعري ان المعرفة
المتوقفة على النظر الاختباري واجبة على المسلم قبل النظر قبلية زمانية وان كان
مبنيا على حمله على معنى المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة فكيف يقول غير
الاشعري ان النظر اوجزه او الفصد واجب عليه اولا وبالاصالة والمعرفة
واجبة بتبعيته وعلى التقديرين لا يحتمل الخلاف مع انه على الثاني يلزمه القول
بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر بالاصالة والمعرفة والنظر والفصد واجبة

ببينة وذلك قطعي البطلان انشئت اذا لم يكن القصد مقدورا في محتملة فكيف يحتمل خلاف القائل بكونه قصد الا ان يحتمل على معنى يحتمل الخلاف واو في زعم المخالف والقصد مقدور في زعم ذلك القائل والام يحمله واجبا اذ كل واحد واجب مقدور وفاقا لذلك ان تقول مراده يحتمل الخلاف الحق وهو ما بين الاشعري وبين القائل بانه النظر كلا او جزأ وحيد لا شك في قوله ولا يحتمل الخلاف ايضا وان حل على الاول مراده لا يحتمل الخلاف المهور المذكور وان احتمل الخلاف في انه القصد او النظر (قوله قيل الحق انه ان اريد اول الواجبات الى آخره) هذا القول هو ما ذكره المصنف في الموافف لكن مع التصريح بكون النزاع لفظيا حيث قال والنزاع لفظي اذا اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة والا فالقصد وقال شارح المقاصد والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلهذا قلنا في المتن والافانظر او القصد اليه وحاصل مراد المصنف ان النزاع بين الاشعري وبين القائل بانه القصد لفظي فانه ان اريد بالواجب على المكلف الواجب المقصود اولا وبالذات فهو المعرفة وفاقا بينهما وان اريد مطلق الواجب ولو مقصودا بالتع كاظهاره للصلاة فهو القصد وفاقا بينهما ايضا واما نزاع القائل بانه النظر مع كل من الفريقين فهو صحيح على التقديرين وفيه نظر لان القائل بانه القصد انما قاله بناء على ان القصد مقدور عنده وليس بمقدور عند الاشعري كما عرفت ولا شيء من غير المقدور بواجب وفاقا فلا يوافق الاشعري في القول بوجوب القصد فان اراد انه على الثاني هو القصد عندهما وفاقا بينهما فليس كذلك وان اريد انه على الثاني هو القصد في الجملة واو عند القائل بكونه مقدورا وفاقا بينهما فليس كذلك على هذا الوجه لترك القول بالنظر لانه على الثاني النظر عند من لا يحتمل القصد مقدورا وامل المصنف لاجل هذا الحق في كتابه الذي بخطه هكذا ولا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد يعني ان شرطنا في اول الواجب كونه مقدورا عند الكل فهو النظر وان اكتفينا بكونه مقدورا في الجملة ولو عند البعض فهو القصد وحينئذ يندفع عنه ما اوردته الشريعة عليه هناك من لزوم كون غير المقدور واجبا عليه نعم بعد ذلك ينجم عليه امران الاول ينبغي اسقاط النزاع اللفظي لبعض الكلام في المحكية بينهم اذ لا معنى للنزاع اللفظي الا النزاع بحيث يرتضي كل من المتنازعين مراد الآخر بعد التمهيد

قوله القصد في الجملة
اي القصد المقدور
في الجملة واو صريح به
لكن اولي (اسعد)

قوله في انه القصد
او النظر الصواب
القصد الى الاقرار
او مجرد الاقرار
(اسعد)

ولا ارضاء هنا ولذا اسقطه الشارح ههنا اللهم الا ان يحمل على النزاع في نفس هذا الحكم والكل يتفقون على صحة مراد الآخر فيه وان نازعوا في شيء آخر هو مقدورية القصد وعدم مقدور ربه الثاني على تقدير تعميمهم مما عند البعض وجب التردد في الشق الاول ايضا اذ من القائلين بكون النظر والقصد مقدورا من نفى مقدورية المعرفة عقيب النظر ولذا قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصود بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيب مقدور ايل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد الا ان يقال عدم التردد فيه مبني ايضا على تعميم الواجب من الواجب في الجملة ولو عند البعض ولا يخفى ان عدم تردد الامام في الشق الاخير انما يصح بناء على ذلك التعميم لاجابة الى التردد في الشق الاول والاولى ان يجمع ما ذكره المصنف والامام ويقال ان اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من يجعلها غير مقدورة عقيب النظر وان اريد الواجب مطلقا فالقصد عند من يجعله مقدورا والنظر عند من لا يجعله مقدورا بقي ههنا كلام هو ان الظاهر من كلام الامام هو المحاكمة بحمل الاول على الواجب المقصود وجوبه اولا لاتبعية الغير فيكون اشارة الى ما قدمنا لا بحمل الواجبات على الواجبات المقصودة ذواتها اولا لاتبعية الغير كما أحلوا عليه والفرق بين التحريرين واضح مما قدمنا ثم ان الشارح اشار بصيغة التمرض الى ضعف هذا القول لكونه مبني على تعميم المكلف كما اشار اليه اولانه مع ذلك مبني على كون القصد اختياريا مع انه غير اختياري عند تحقيقه (قوله قال الشر يف العلامة في شرح المواقف الى آخره) هذا اي كون اول الواجب مطلقا هو القصد لكونه مقدمة الواجب المطلق الذي هو النظر مبني على صدق الكبرى القائلة بان كل ما هو مقدمة الواجب المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة غير تامة فيما لم يكن المقدمة سببا مستلزما لذلك الواجب وانما تتم فيما كانت سببا مستلزما له دون غيره اما تمامها في السبب المستلزم كالنظر للمعرفة فلان المسبب هناك ليس له امكان وجود بذاته او بسبب آخر غير تلك المقدمة والالم يتوقف وجوده على تلك المقدمة فلا نكون مقدمة والكلام فيها واذا لم يمكن وجوده بذاته ولا بسبب آخر فلا يكون مقدورا في نفسه وانما المقدور هنا تلك المقدمة والحاصل لا مقدور هناك الا فعل واحد هو المقدمة فالتكليف بالسبب في الظاهر يجب ان يأول بالتكليف بتلك المقدمة اذ لا تكليف الا بالمقدور واما عدم

تمامها فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما كإظهاره للصاوة والمشى للجمع و قصد
 فلان السبب الواجب هناك يتفق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون
 ايجابه ايجابا للمقدمة لان هناك فواين متغابر بن مقدور بن ولا يلزم من ايجاب
 احد الفواين شرعا ايجاب الآخر وهذا خلاصة ما ذكره المص والشريف في دفع
 منع اوردوه على تلك الكبرى في فواهم لان النظر مقدمة الواجب المطبق
 وكل ما هو كذلك فهو واجب شرعا وينقدح من اراد الشريف ههنا قول
 من قال انه الجزء الاول من النظر لانه ليس سببا مستلزما للمقدمة ايضا اي كاقصد
 الى النظر ولذا تعرض السارح فيما بعد بالجزء والتمثيل باشرائط من الطهارة
 والمشى الاشارة الى ان المقدمة اعلم من شرط الصحة كإظهاره ومن شرط الوجود
 كالمشي (قوله فالت لا فرق الى آخره) اثبات للكبرى المتنوعة بدعوى به هذان
 ايجاب الشيء يستلزم ايجاب جميع ما يتوقف عليه سواء كان سببا مستلزما او لا
 فلا اشكال في هذا القول من تلك الجهة وانما الاشكال فيه من جهة ما ذكرنا
 وفيه نظر لانه ان اراد الوجوب العقلي فلم وغير متبذ وان اراد الوجوب
 الشرعي بحيث يستحق تارك المقدمة العقاب من وجهين احدهما ترك الواجب
 والاخر ترك مقدمته فهو غير معاوم اصلا فضلا عن البداةة ويتضح الامر
 (قوله لا لما قبل الى آخره) عطف على قوله بداةة اي لا نظرا بما قيل من ان
 التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء، تكليف بالمحل وهو
 غير واقع ولو كان جائزا فانا لان لم الى آخره يعني مدفرض ان الاستلزام المذكور
 نظري لا بديهي يجوز لنا ان نقول لان يلزم انه او كلف بالمشروط والكل ولم يكلف
 بالشرط والجزء، يلزم تكليف المحال وانما يلزم ذلك او كلف مع التكليف بهما
 بدم الشرط والجزء، ايضا ومن البين انه لا يلزم من عدم التكليف بالشرط
 والجزء، التكليف بعدمهما وذلك لان الثاني يستلزم تحقق المروم وهو
 وجود المشروط والكل بدون اللازم وهو وجود الشرط والجزء، وهو
 محل بداةة ولا يستلزمه الاول فلا يتم الاستلزام المذكور والحاصل
 ان ههنا ثلاث صور الاولى هي التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بالشرط
 والجزء، الثانية هي التكليف بهما مع التكليف بدم الشرط والجزء، الثالثة
 التكليف بهما مع السكوت عن التكليف بشيء من وجود الشرط والجزء،
 وعدمهما والمدعى هنا ان الصورة الثالثة تستلزم الاولى والمستلزم
 للتكليف بالمحال هو الثانية لانه لا يتم الاستدلال المذكور على
 هذا المدعى وبهذا التقرير ظهر امور الاول ان الضمير المحرور في قوله

قوله وانتمثيل
 بشرائط الخ جوابا
 سؤال مقدر بانه
 لو كان مراد الشريف
 نقدح في القول بانه
 الجزء الاول ايضا
 لاورد الجزء، بدل
 الشرط الثاني فاجاب
 بن اراد شرطين في
 امثل يجوز ان يكون
 للاشارة الى عموم
 الشرط سند

قوله عدم الشرط
 والجزء، الصواب
 بدم الشرط والجزء،
 متعاقبا بقوله لو كلف
 (محمد احمد)

هره
 ر

لأنه استحالته راجع الى التكليف بالشروط والكل بدون التكليف بالشروط
والجزء لكن نسبة الاستحالة اليه مجازية باعتبار ما تضمنه من وجود الشروط
والكل بدون الشرط والجزء لا حقيقة اذ ليس التكليف بالشيء مع التكليف
مع عدم مقدمته العادية كما في اكثر المقدمات عند الاشاعرة محالا عندهم وكذا
الكلام في قوله وانما المحال الى آخره ويمكن ارجاع المضمر الى المكلف به في الصورة
المذكورة ويحمل قوله وانما المحال تكليف الى آخره على الاسناد المجازي او على
حذف المضاف اي وانما ملزوم المحال تكليف الخ الثاني ان قوله لانه يستلزم
تحقق الملزوم الى آخره دليل لكلا الحكمين معا بناء على ان تقديم المسند اليه
المضمر على انخير الفعلي المحصر اي التكليف بالشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزء هو يستلزم المحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف
بالشرط والجزء فالجزء الإيجابي من المحصر دليل الحكم الاول والجزء السبي
دليل الحكم الثاني ولذا اخرج عنهما الثالث اندفاع ما توهموا من الاضطراب
والمناقاة بين كلاميه بناء على ان معنى قوله فان ايجاب الشيء يستلزم الخ ليس الا ان
التكليف بالشيء يستلزم التكليف بمقدمته مطلقا وقد نفى استلزامه ههنا وذلك لانه
انما نفى ههنا استلزامه القطعي على تقدير نظريته لان المانع يكفيه مجرد الاحتمال
ولا يحتاج الى الحكم بعدم الاستلزام ومن البين ان الحكم بالاستلزام على تقدير
البداهة ونحوه ينقيضه الزامه للقائلين بنظرية مما لا يتناقضان قطعا نعم يرد عليه
امر ان الاول ان التكليف بالشيء مع التكليف بعدم المقدمة لا يستلزم المحال
ايضا لان التكليف بعدم المقدمة لا يوجب عدم المقدمة في الواقع الا ان يقال
التكليف بالشيء مع التكليف بعدم المقدمة بشرط المحافظة على التكليفين
يستلزم المحال ولو قال بل انما المحال هو التكليف بالشيء بشرط عدم مقدمته
لا بالتكليف به مطلقا اي لا بشرط شيء من وجود مقدمته وعدمها لم يتجه
ذلك فافهم الثاني ما قدمنا من ان دعوى البداهة ههنا غير مسموعة كيف
ولو كان بدعيها لما اختلف فيه الفضلاء قال شارح المقاصد الخامس انا لانسلم
ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع
الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجودها فان قيل ايجاب
الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف
عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما
التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل
لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف

سواء على ان الاستحالة محال
باعتبارها

ان قوله ان الاستحالة محال
لأنه استحالته راجع الى

قوله مع عدم مقدمته
الصواب بعدم مقدمته
(محمد اسعد)

بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولا خفا
في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به تكليفا بالمحال فشا عدم جواز تركه
الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما لا واجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد
منه وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعاقبا لمطاب الشرع كما هو المتنازع فيه
انتهى وحاصل هذا الجواب الاخير اننا لانعلم انه اول يجب المقدمة لجزئتها
شرعا مع بقاء التكليف بالاصل اذ ليس معنى كون الاصل واجبا مطلقا ان
يجب بشرط وجود المقدمة وبشرط عدمها بل معناه ان يجب سواء اتى
بالمقدمة بالفعل او لا وهذا لا يوجب ان يجب بشرط عدم المقدمة ليلزم لتكليف
بالمحال بل غاية الامر ان يجب المقدمة بواسطة الواجب الاصلى لكن يجوز
ان يكون الواجب واسطة في عروض الوجوب الشرعي للمقدمة بان يتصف به
الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمة عاصيا لاجل ترك الواجب
فقط لاجل تركها ايضا لا واسطة في ثبوته لها بان يتصف كل من المقدمة
والواجب بالوجوب الشرعي حقيقة ويكون تاركها عاصيا من وجهين
فانه ممنوع نعم بحكم العقل بالوجوب لكنه وجوب عقلي لا شرعي ولذا
احتاج هو والمص والشريف المحقق في دفع السؤال المذكور الى الجواب
بتخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الاداء بشرة
اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا بالباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه
امر باستعمال الآلة كضرب السيف وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل
كيفية فلا معنى لايجابه الايجاب سببه الذي هو النظر وهو الذي عبر عنه
الشريف بالسبب المستلزم وينجى عليهم انه اذ لم يكن هناك فعل مقدور الا النظر
فامعنى الاختلاف في ان اول الواجب هو المعرفة دون النظر او بالعكس اللهم الا
ان يقال ان الشارع في الجزء الاول من النظر يكون شارعا في الواجب الاصلى
عند القائل بانه النظر لا عند القائل بانه المعرفة والصواب للشارح ان يعرض
عن دعوى البداهة ويقتد بما ذكره اهل الاصول بان يقال الحكم المجمع
عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وان لم يسق له قال قول
المجمع عليه بان النظر واجب بدل على وجوب النظر بطريق الدلالة بناء على
وعلى وجوب المقدمة بطريق الاشارة او بطريق الدلالة بناء على
انه يفهم منه لافته ان وجوب النظر لاجل توقف المعرفة عليه وهذه
العلة موجودة في مطابق الموقوف لاجل هذا ذهب هؤلاء لاعلام الى
وجوب القصد او الجزء الاول ومن النظر بن في المقام من قال مراده

قوله بطريق الاشارة
او بطريق الدلالة
لا بد ل بل اطلاق
الافتضاء لان المقدمة
لازمة متقدمة والدلالة
على الملازم المتقدم
افتضاء عندهم لا تارة
نقول اللازم المتقدم
نفس المقدمة لا وجوبها
والكلام فيه بل ربما
يدعى ان وجوب
المقدمة لازم متأخرا
عن وجوب الواجب
المقصود بالذات
كالعلاقة مثلا

ل
ل
السهم ل
م
م
ل

ان مقدمة الواجب المطلق واجبة اما باليجاب الواجب كاليجاب السبب المستلزم
او باليجاب آخر كاليجاب الطهارة بعد ايجاب الصلوة وانت خير بان مذكوره انما
يصح بعد العلم القطعي باليجاب القصد او الجزء الاول كالطهارة وهو اول البحث
فالوجه عليه كان مصادرة (قال المصنف رحمة الله تعالى عليه و به يحصل
المعرفة) امامه مطوفة على خبران بتأويل المفرد بمجمله او بالعكس لانه مجمع عليه
عند اهل الحق ايضا او معترضة بين المتعاطفين المتصلين المصريح بالاجمال
عليهما باعادة كلمة على وعلى التقديرين فالمراد رد القائلين بان النظر لا يفيد
المعرفة مطلقا او في غير الهندسيات او في الالهيات خاصة وهم ثلاث طوائف
الاوليان منها تنكر ان افادة النظر عن اصله والثالثة تنكر كفاية النظر بدون
المعلم فبإثبات اصل الحصول يرتد الاوليان وبالحصر المستفاد من التقديم يرتد
الثالثة على ان يكون قصرا افراديا اي بالنظر وحده لامع شيء آخر كالعلم يحصل
المعرفة لا قصر قلب اذ ليس الكلام مسوقا لدفع ما يرد على وجوب النظر بان
يقال انما يجب النظر لو حصل المعرفة به وهو ممنوع ولو سلم فانما يجب لو انحصر
الطريق فيه وهو ايضا ممنوع لجواز ان يحصل بالالهام او بالتصفية او بالتعليم
وحدها كما مر الاشارة اليه وذكره المص في المواقف نعم او حل الكلام على ما يع
القصيرين بمعنى ان بالنظر وحده لا غيره ولا مع شيء آخر يحصل المعرفة لا يمكن
ان يكون ردا للكل لكن لم يثبت مثله في علم البلاغة ثم المراد بالمعرفة معرفة
الذات والصفات كما هو المتبادر او مطلق المعرفة كما هو الالاق برد الطائفتين
الاوليين ولا يرد على الثاني انه لا يحصل رد الطائفة الثالثة حينئذ بناء على
ان حصول مطلق المعرفة بمجرد النظر لا يستلزم حصول المعرفة في الالهيات
خاصة لان صيغة المضارع للاستمرار بمعنى ان النظر الصحيح يدوم له
حصول المعرفة بل الدوام كناية عن لزوم باحد الوجوه الآتية كما حله الشارح
عليها وذلك بقرينة التفريع الآتي لان انتفاء جنس الاحتياج الى المعلم انما
يتفرع على الدوام لاعلى الحصول في الجملة لجواز ان لا يحصل في بعض
الافاق ويحتاج فيه الى المعلم في الكلام دال على ان المدعى ههنا كلى اي
كل نظر صحيح في القطعيات مفيد للعالم كما اختاره الآمدي لاجزئي كما اختاره الامام
لانه قليل الجدوى وبحمل الصيغة على الاستمرار يندفع ان يقال الحصر ممنوع
اذ قد يحصل المعرفة بالنظر الفاسد كما في قول القائل العالم اثر الفاعل الموجب
وكل ما هو كذلك فهو حادث فاعالم حادث كما قالوا من ان النظر الفاسد قد يفيد
العلم المطابق ولذا لم يحمل الشارح النظر فيما سبق على النظر الصحيح

اذا الواجب مطلق النظر المؤدى الى المعرفة الحققة كما كان او فاسدا او خفصا
 ههنا بطريق الاستخدام ونحن نقول الواجب هو النظر الصحيح لان الفاسد
 وان كان مؤدبا للتصديق في الجملة لكن التصديق المستند اليه لا يكون علما بغيره
 بمعنى الاعتقاد الجازم الذي يتطابق للواقع لانهم قد مروا بالتدويع بدم احتل
 التقيض لاحالا ولا مآلا والتصديق المستند الى النظر اذ قد يحتل التقيض ما اذا
 بالاطلاع على فساد الدليل فيم بعد كما قالوا في خروج الجاهل المركب عن تعريف
 اليقين بهذا المعنى فلا يحصل المعرفة اليقينية الا بالنظر الصحيح فالناسب نفسه
 النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام ههنا (قوله اما بطريق جري العادة)
 اي الحصول المستمر اما بطريق جري العادة الله تعالى على خلق المعرفة عقيب
 النظر الصحيح الذي لا يعقبه ضدا علم كالوت والنوم والغفلة من غير وجوب عند
 او عليه تعالى فالجار متعلق بالحصول المستمر لا بمطابق الحصول لانه لا يحتاج
 الى جريان العادة اذا العادة ما انتفي خلافة او ندر فعدم الخلق نادر الا في العادة
 كما في عدم خلق الاحراق في حق ابراهيم عليه السلام عقيب الالقاء في نار فاه
 لاينا في العادة في الاحراق عقيب بل بحقيقة ولذا كان معجزة واراد واما وجوب
 عن الذات كون الفاعل موجبا بالذات في جميع افعاله وهو يقتضي قدم العلم
 وذلك زعم الفلاسفة و بالوجوب عليه تعالى كون بعض الافعال واجبا عليه
 دون بعض بناء على ان تركه فيج عقال بحيث يوجب صفة نقصان ذلك
 لا يقتضي قدم العالم وهو زعم المعتزلة مع قولهم بحدوث العالم (قوله من
 ان جميع الممكنات مستندة الى) قبل اي بطريق الاختيار ولا بد من هذا
 القيد كما هو المذهب والا لا يتم التقريب فانه اذا كان الاستناد بطريق الانجاب
 لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جري العادة بل بطريق الوجوب كما هو
 عند الفلاسفة انتهى اقول هذا سهو عن معنى قيد ابتداء و بيان ذلك انه لانك
 ان المراد من الممكنات ههنا هو العالم واجزائه وان صدق الممكن بالمعنى
 المتشهور على صفات الواجب تعالى الصادرة عن الذات بالانجاب
 لا بالاختيار ولما ثبت حدوث العالم واجزائه فالمراد باستنادها اليه تعالى ابتداء
 ان يكون كل ممكن منها محالوقاله تعالى بلا واسطة ممكن آخر وان كان بواسطة
 الارادة والقدرة فيكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل اذا كان
 موجبا بالنسبة الى البعض فاما ان يجب منه لا بشرط شيء فيلزم ان يكون
 ذلك الحادث قديما او يجب منه بشرط شيء من الممكنات او يجب عليه
 بواسطة شيء منها وعلى التسعير ان لا يكون ذلك الحادث مستندا

اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض الممكنات والمقدور خلافة ووجوب
الحصول بعد تعلق الارادة لابناء في الاختيار بل بحقه بناء على انه اذا كان واجبا
بعد تعلق الارادة لاقبله وان تعلق الارادة به ليس بواجب عليه اصلا واذا كان
استناد كل ممكن ابتداء بهذا المعنى الموجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى
الكل فدوام الخلق عقيب النظر لا يكون للوجوب بل بمجرد جريان العادة فقوله
ابتداء للاحتراز عن مذهبي التوليد والاعداد في افعاله تعالى كما ذهب الحكماء
الى الثاني و بعض المعتزلة الى الاول (قوله واما بالتوليد الخ) اي توليد النظر
العلم بالنتيجة ولما كان النظر مخلوقا لمبد الناظر في زعمهم كان العلم المذكور مخلوقا له
في زعمهم لكن النظر صادر منه بالباشرة والعلم بالتوليد (قوله وهو ان يصدر
من الفاعل الخ) تعريف لمطلق التوليد والمراد من الصدور هو الصدور
بالاجاب العقلي حيث قالوا في تعريفه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو
حركة اليد وحركة المفتاح والمعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها
ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا
اليه اصلا ولم يمكنهم لهذا استناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم ابتداء لتوقفه
على القصد قالوا بالتوليد وجعلوا النظر الصادر بالباشرة مولد العلم بالنتيجة
فيكون ذلك العلم مخلوقا للناظر بالتوليد والنظر مخلوقا له بالباشرة في زعمهم
الباطل وكما ان قولهم بخلق العباد افعالهم باطل فكذا قولهم بالتوليد
في افعال العباد كما ذهب اليه كلهم او في افعال الله تعالى كما ذهب اليه بعضهم
باطل بما سبق من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء عند اهل الحق
واعلم انه لما كان الوساطة فعلا موجبا للتولد انحصر واسطة التوليد في السبب
المستلزم والسبب المستلزم بظاهره لا يجب ان يكون موقوفا عليه بمعنى
ان لا يمكن وجود الشيء الابدع وجود شيء آخر ولذا جوزوا توارد العلمين
المستقلين على معاول واحد شخصي على سبيل التبادل بناء على ان خصوصية العلة
ايست من شخصات المعاول في التحقيق فعلى هذا يتحقق التوليد بمجرد الايجاب
بدون توقف التولد على الوساطة وان خص الوساطة بالموقوف عليه بهذا
المعنى كما يدل عليه اتفاقهم على ان التوليد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة
يتمتع ان يقع بالباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وقول بعضهم في نفى
التوليد عن افعال الله تعالى انه لو وجد التوليد في افعاله تعالى لاحتاج في فعله الى
سبب هو المولد لذلك الفعل فلا يتحقق التوليد بمجرد الايجاب بل بالايجاب مع
التوقف على السبب وهذا هو منشأ التزاع الاتي بين الشارح وبين المص والشر يف

على السبب تعالى هذا
تعلق

المحقق (قوله والنظر فعل اختياري الخ) شروع في الاعتراض على وجود
 معنى التوليد ههنا بان النظر سواء فسر بالترتيب او بالملاحظة او بحركة
 الذهن فعل للنظر صادر منه اختبارا فلا مانع من جهته من تحقق معنى التوليد
 ههنا لكن العلم ايسر بفعل بل من مقولة الكيف عند المحققين المفسرين للعلم
 بالصورة الحاصلة عند العقل وان كان اطلاق الكيف عليه مجازيا عندهم بملاقاة
 التشبيه بناء على ان الصورة انما تكون كيفا حقيقة على القول بكونها شجها ومثالا
 للعلوم لاعلى القول بكونها عين ماهية المعلوم وهو التحقيق كما صرح به في كتبه
 لكن الصور سواء كانت كيفا حقيقة او مجازا ليست من مقولة الفعل وبالجملة العلم
 اما من مقولة الكيف ولو مجازا او من مقولة الانفعال عند من فسر به يقول
 الذهن تلك الصورة الفائضة من جانب المبدأ الفياض او من مقولة الاضافة
 عند من فسر به بتعلق العلم بتلك الصورة جميع ذلك في العلم الحاصولي المراد ههنا
 واذالم يكن العلم فلا يتحقق التوليد بالمعنى المذكور ههنا لانه يقتضي ان يكون
 المتولد فعلا صادرا من الفاعل كالولد فدفعه بما اشار اليه شارح المقاصد
 من ان المراد من الفعل في التعريف اعم من التأثير والاثر الحاصل به وان لم يتم
 بفاعل التأثير كحركة المفتاح القائمة بالمفتاح لا بالحرك ولذا لم يتدفع بحمل الفعل
 على الاغوى بمعنى القائم بالغير لان مقتضى التعريف ان يقوم المتولد بفاعل المولد
 حينئذ فتقوله فلما هم ارادوا بالفعل ههنا بمعنى انهم ارادوا به في العلم المتولد
 لا في التعريف والاخرج نفس التأثيرا وبمعنى انهم ارادوا به في الفعل المتولد
 لا في المولد فانه اعم من ان يكون تأثيرا او اثرا كما اذا تولد شيء من التولد من
 التأثير وههنا بحث اما اولافلان النظر على تقدير تفسيره بالحركة ليس من مقولة
 الفعل ايضا بل من مقولة الكيف ولو مجازا لان الحركة في احدى المقولات
 الاربع من تلك المقولة ايضا واما ثانيا فلان المتولد ههنا تمصيل العلم
 وفي الحركة تمصيل الحركة لانفسهما والتمصيل من مقولة الفعل
 واما ثانيا فلان قيد الاختياري مستدرك ههنا (قوله واما بالزوم العقلي الخ)
 لا يخفى ان لزوم العلم للنظر الصحيح بمعنى امتناع انفكاكه عند عقلا محقق
 في مذهب التوليد ايضا فلا تقابل فالصواب ان يقال اما بالزوم عقلي بل بمجرد
 جريان العادة واما بالزوم العقلي بالتوليد لا بالاعداد واما بالزوم العقلي بالاعداد
 لا بالتوليد ليظهر التقابل بين المذهب والجواب ليس المراد بالزوم العقلي ههنا
 لزوم العلم للنظر كما في مذهب التوليد بل لزوم ايجاد العلم لذاته وجوده الذي
 هو المبدأ الفياض عند تمام استعداد الذهن باعداد النظر اياه كما يدل

عليه قوله بناء على ان فيضان الحوادث آه بل هو يدل ايضا على ان إيجاد النظر عند تمام استعداد الناظر لازم لذات المبدأ الفياض وحديث الاعداد واستعداد لا يقول به المعتزلة ولا الاشاعرة فذهب الحكماء في التحقيق الآتي يوافق مذهب الاشاعرة في ان كلام من النظر والعلم مخلوق لله تعالى ويخالفه في ان خلتجهما مشروط بتمام الاستعداد عندهم لا عند الاشاعرة وفي ان خلتجهما واجب لذات الواجب تعالى عندهم لا عند الاشاعرة ويوافق مذهب المعتزلة في امتناع انفكاك العلم عن النظر ويخالفه في انها مخلوقان له تعالى عندهم ومخلوقان للنظر عند المعتزلة وفي ان النظر واجب لذات موجدته عندهم لا عند المعتزلة ولك ان تقول الفرق بين اصحاب التوليد وبين غيرهم ان التأثير واحد والامر متعدد عند اصحاب التوليد ويكون تأثيرا في احدهما بلا واسطة وفي الآخر بالواسطة ومتعدد عند غيرهم ويمكن ان يتفك احداثا تأثيرين عن الآخر عند الاشاعرة ولا يمكن عند الفلاسفة ولا عند الامام (قوله وهنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي آه) دل توصيف المذهب بالآخر واسناد الاختيار الى الامام القائل باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وبنى الوجوب من ذاته او عليه تعالى على ان مراده ان كلام من النظر والعلم الواجب الحصول بعده مخلوق له تعالى بالاختيار وعلى ان مراده من الوجوب العقلي ليس بطريق التوليد كما زعمه المعتزلة ولا بطريق الاعداد كما زعمه الفلاسفة ولما كان مذهب المعتزلة ههنا ان وجوب حصول العلم للنظر بطريق التوليد في افعال العباد يفي هناك احتمال الوجوب بطريق التوليد في افعاله تعالى كما جوزه بعض المعتزلة فنفاه ايضا بقوله غير متولد عنه واثار بكلمة عن في قوله حصول العلم عن النظر الصحيح بان ذلك الحصول عند المجاوزة عن النظر لا وقت النظر فتكون اشارة الى الجواب المشهور عما اورد على لزوم العلم للنظر الصحيح بان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لاستحالة تحصيل الحاصل فلو كان لازمه لزم اشتراط الملزوم بعدم اللازم وهو محال واجابوا عنه بان المراد اللزوم بمعنى الاستعقاب وحاصله ان المراد لزومه لتمام النظر لا لبدئه (قوله فان بداهة العقل) دليل الوجوب العقلي ولا ينجح عليه انه اثبات للحكم الكلي ببعض جزئياته وهو استقرار نافس لا ينفيد اليقين لان المدعى ههنا جزئي في مقابلة من قال لاشي من النظر الصحيح بما يوجب العلم او المدعى كلي بمعنى ان كل نظر صحيح في صورة واحدة من الاقيسة يوجب العلم عقلا والاستقراء تام بناء على ما ذكره الشريف من ان هذا الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقيسة اذ خذت ما يحتاج

بهم من ياتيه (قوله وحصل في ذهنه هاتان مقدمتان) مكرري!
 لافدة النصر اتم شبه من جعلتها ن مقدمتين لا محتمل ن في ذهن لاشاع
 لا تفت لي شيتين و و اجابوا عنه بان حضور مقدمتين و كاف لافدة
 والافت اخص من الحضور فلا يلزم من عدم لا تفت بهما عدم حضورهما
 بل هما حاضران و و ان لم يلفت بهما و و كما ذ تفت لي زيد وقام عنده
 عمرو يكون زيد مرياً فصددا وعمرو مرياً تب و بعضهم اوردت شبهة
 و فجب بن المقدمتين من قبل لعدت ولا يجب حضور لعدان و و
 بل يكفي حضورهما في ذهن على سبيل التيقب ولا يخفى فبده ذ لزم غير
 فائق بالاعداء (قوله وجب ن نعم) وورد عبدان وجوب معنى مجموع يجوز
 ان يكون وجوب حصول لم عا كفا لا شمرى ودعوى ضرورة غير
 و و عمة هم ذ كان علم متغيرا وكل متغير حادث وجب ن يكون نعم حادثا
 في نفس الامر لكن لا يلزم منه وجوب احد عين عند لاخر جواز ان يكون
 حكمهم مغاير لحكم المعلوم و لجر ب عنه ن امام ن حكم به وجوب على
 ههنا ان صفري دلت على ان الاصغر مندرج في الاوسط وقد دلت الكبرى
 كلفة على ان جميع ما تدرج في الاوسط مندرج في لا كبر فو حصل هم
 بهتين مقدمتين مع عدم اندراجين ولم يحصل هم بالنتيجة يلزم ن لان يكون
 حدى مقدمتين وكيفية لاسرج مبرومة بل يكون محقق تحت الكبرى في هم
 كمتحقق لكل بدون الجزء وذلك كتب بعض و الى شيخ رئيس قومه
 عليه بان لا تعتمد على عموم الرسمية فان اينها شكل اول وعيه انما كانت
 منها ن لا صغر انما يندرج في الاوسط فلا تخرج ولا ف الكبرى كافية فلا حاجة
 الى نتيجة واجاب الشيخ عنه به مندرج لكن حكم عيه بالا كبر و و و في
 الكبرى بعنوان الاوسط لا بعنوان الاصغر و و يكون حكم على هي عنوان
 و و و و عنوان آخر مجهول لا يستند عليه بالاول فلا احتياج الى نتيجة بقى
 وبالجملة نقول يجوز تفكك نعم بالنتيجة عن نعم بالنتي مقدمتين مرتين
 مع نعم بكيفية لندرج و لتفرض و ولو بواسطة مكس و رد و لافتراض
 بحرى بحرى ن يشب بجوز ن لا يلزم فيه زيد مع هم يكون كل من زيد وعمرو
 وبكر فذ ولا يجوز عقل فضا فاضح مذكرا لزم بل هو شقوب عن
 لقصى بن بكر ب فلان و و و خرمين بل قد صرح لزم فلان بن
 هذا مذهب كثر محبت و لاولى نقول به وجوب مـ و
 مذهب بعضهم كذا في شرح المقاصد و بما ذكر بصير نفع وقبل

قوله لكن يلزم منه
 وجوب احد عين
 عند لاخر مظهر
 كذا لا يلزم منه وجوب
 نعم بالثاني عن علم
 بالاول
 (ارمزد به محمد سعد)

ان مرادهم من الوجوب الوجوب العادي ولا يلزم من القول بالوجوب العقلي
ههنا بناء على ما ذكرنا القول بالوجوب العقلي في مثل احتراق الجسم النباتي
او الحيواني عقيب القائه في النار حتى ينافي ما ذكره حجة الاسلام في نهافته من ان
القول باللزوم العقلي بين احتراق القطن وملاقاة النار وامثاله انكار لاكثر المعجزات
كسلامة ابراهيم عليه السلام عن نار نؤود عليه اللعنة اقول بل لا يلزم ذلك
القول في امثاله للحكماء مطلقا لان مثل الاحتراق الواجب عقلا عندهم
مشروط بعدم ظهور المانع كالزوم العلم للنظر المشروط بعدم المانع كالمعارض
وحينئذ يدفع عنهم لزوم الانكار (قوله وهذا المذهب لا يصح آه) اراد على
الامام بانه مع كونه تابعا للاشعري في الاصول لزم ان يخلفه ههنا في اصلين
احدهما استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء اذ لم يستند العلم حينئذ اليه تعالى
ابتداء بل بواسطة النظر الموجب له فاستدل له بهذا الاصل على نفى تولد العلم
عن النظر فاسد بل انما يدل على قبض ما ادعاء وثانيهما كونه تعالى قادرا
مختارا بمعنى صحة الفعل والترك بحيث لا يجب عليه ولا عنه شيء من الممكنات لانه
اراد بوجوب العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر
الصادر عنه بالاختيار لا بالاجباب فقد اثبت الوجوب عليه بواسطة بعض
الممكنات كما اثبت المعتزلة وجوب الاصلح بواسطة المصلحة العائدة للممكنات
وان اراد وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر المأمور الواجب الصدور
عنه بواسطة معد آخر فقد اثبت الوجوب عن ذاته تعالى بواسطة الاعداد
والاستعداد كما زعم الحكماء وعلى كلا التقديرين ينافي الاصل الثاني فلا يكون
مذهبا موافقا لجميع اصول الاشعري فبين كلاميه تناقض (قوله قال السيد
الشريف الى آخره) حاصل كلام السيد الشريف ان ما اوردته المص عليه
من المخالفة في الاصل الاول وارد غير مدفوع لكن ما اوردته عليه من المخالفة
في الاصل الثاني مدفوع بان وجوب بعض الافعال عن بعض عقلا لا ينافي
كون ذلك الفعل الواجب مقدورا لفعله بهذا المعنى بعد ان يكون الفعل
الموجب مقدورا له اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بترك ما يوجبه كما
اشار اليه شارح المقاصد لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري
بل بواسطة ذلك الموجب فلا يصح ذلك المذهب مع القول باستناد جميع
الممكنات اليه تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد في
افعاله تعالى وان كان الكل واقعا بقدرة تعالى بعضها بالمباشرة وبعضها

بالتوليد كما بقوله المعتزلة في افعال الابداد هذا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله لكن
 لا يكون القدرة عليه ابتداء انه لم يتناقى القدرة به هنا بلا سابقة نظر موجب له بل
 بسابقة النظر الموجب في لم وغيره فيد لمخالفة الاصل الاول لان مراد الاشعري
 من قوله ابتداء في اشتراط بعض افعاله تعالى ببعض الممكنات كما هو مذهب التوليد
 والاعداد لان في لزوم مطلقا ضرورة انه قائل باللزوم العقلي بين بعض الممكنات
 وكيف ينكر احد ان ايجاد العرض يستلزم ايجاد المحل عقلا وان ايجاد
 الجسم يستلزم ايجاد اجزائه التي لا تجزى وان اراد انه لا يمكن تناقض القدرة به
 الا بشرط النظر فذلك ظاهر المنع كيف والامام وهو لا اعلام قائلون بانه
 تعالى قادر على خلق العالم باخفى النظريات بالالهام بلا نظر اصلا فالقول بلزوم
 العلم للنظر عقلا مع عدم التوقف عليه مما لا يقدح في الاصل الاول قطعا فهذا
 المذهب لا يخالف شيئا من اصول الاشعري بل هو مذهب المحققين من الاشاعرة
 هذا خلاصة ما يذكره الشارح المحقق فيما بعد فعلى هذا وجب ان يكون واسطة
 التوليد المحذور موقوفا عليها كالمعدوما الواجب العقلي بواسطة غير
 موقوفة عليها فغير محذور عند الاشعري والمحققين سواء سمي توليدا اوليا او رده
 المص والشريف مبني على ان مطلق الواسطة المراجعة تستلزم التوليد المحذور
 كما يدل عليه كلامهما في بحث التوليد وليس كذلك (قوله وان كان الكل واقعا
 بقدره الى آخره) اشارة الى دفع المخالفة في الاصل الثاني وقوله كما بقوله المعتزلة
 الى آخره تأييد لدفع المخالفة كانه قال الا يرى ان المعتزلة مع قولهم بالتوليد في
 افعال الابداد بالاتفاق يجهلون المتولدات مقدورة للابداد حيث قالوا اولم تكن
 المتولدات مقدورة لهم لما ورد الامر والنهي بها كورودها بالافعال المباشرة
 وقد وردا كاقبل في الجهاد مع الكفار ولما توجه عليه ان يقال كيف يكون
 الفعل الواجب الصدور عن الفاعل مقدورا له بمعنى صحة الفعل والترك اجاب عنه
 بقوله ووجوب بعض الافعال عن بعض الى آخره فزاده بالافعال المستلزمة هي
 الافعال المقدورة والافوجوب فعل عن فعل واجب ايضا يتنافى المقدورية ولذا
 لم يكن صدور العلم عقيب النظر مقدورا عند الحكماء بهذا المعنى لان صدور
 ايجاد النظر واجب عندهم ايضا وقد قرر بعضهم هذا المقام على وجه يخل
 بالنظام (قوله قلت محصول كلام الامام الى آخره) اعتراض على السيد
 الشريف بانه غير مخالف للاشعري في الاصل الاول ايضا من غير حذف قيد
 الابتداء ونحقيق كلامه ان اللازم اعم من الموقوف عليه لانه ثلاثة اقسام

لازم متقدم كالوقوف عليه بالنسبة الى الوقوف ولازم متأخر كالعلول بالنسبة الى علته التامة ولازم معي كاحد معلولى علة واحدة بالنسبة الى المعلول الآخر فانهما لازمان مع تلك العلة بحيث لا تقدم ولا تأخر بينهما وغاية ما لازم كلام الامام ان يكون بعض افعاله المقدورة لازما لبعض الآخر لا متوقفا على البعض الآخر لان مطابق اللزوم لا يستلزم توقفه على الملزوم بان يكون لازما متأخرا عن الملزوم بل يجوز ان يكون الفعلان معلولى علة واحدة هى تعالى الارادة بهما معا وحينئذ لا يكون احد الفعلين متقدما او متأخرا بالذات عن الآخر حتى يثبت التوقف بينهما واذالم يوجد التوقف بينهما يكون كل منهما مقدورا للفاعل ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالآخر فقوله يكون العلم حاصل بقدرته تعالى بمعنى انه يكون مقدورا مستندا اليه ابتداء غير متوقف على النظر لما عرفت من ان الامام لا يقول بتوقفه على النظر لا بمعنى انه مقدور يصح ايجاده بايجاد ما يوجبه وتركه بترك ما يوجبه كاحتاج اليه اصحاب التوليد اذ يصح ايجاده بترك ما يوجبه ايضا على تقدير انتفاء التوقف واللازم فى قوله ويكون لازما للنظر مبنى على الفرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء بان الثانى يستلزم تقدم الملزوم على اللازم دون الاول ولذا كان احد معلولى علة واحدة لازما للآخر لا لازما من الآخر وكذا العلة المساوية للمعلول لازمة للمعلول لا لازمة منه وكان المعلول لازما للعلة ومن العلة فى كلامه ههنا تحقيق لعدم مخالفتها للاشعري فى كلا الاصلين معا وما قيل فيه ان عدم منافاة هذا المعنى للاختيار وعدم استلزامه الوجوب عليه تعالى محل نظر فتأمل فدفوع بانه اذالم يكن الفعل المتولد المتوقف على الواسطة واجبا على فاعله كما اتفق عليه المعتزلة و اشار اليه الشريف والعلامة التفتازانى فاظنك بالفعل الغير المتوقف على الواسطة وايس من قبيل ما يوجب المعترلة عليه تعالى بواسطة فتح تركه عقلا فى زعمهم بناء على الحسن والقبح العقليين ليكون واجبا عليه تعالى واو فى زعمهم بل الوجوب ههنا كوجوب الفعل عليه تعالى بواسطة تعالى ارادته تعالى بذلك الفعل فى ان كلا من الوجوبين لا ينافى كونه تعالى مختارا فى ذلك الفعل فاعلم (قوله ومن البين ان الاشعري الى آخره) لما توجه ان يقال بهذا القدر لا يوافق هذا المذهب الاصل الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء سبب الوجوب مطلقا لاسباب التوقف فقط فدفعه بانه لا ينكر لزوم بعض افعاله تعالى لبعض قطعاً فلا يمكن ان يحمل على نفي اللزوم مطلقاً بل على نفي التوقف على غير ارادة الله تعالى بقرينة

قوله فانهما لازمان
مع تلك العلة الخ
الصواب فان احدهما
لازم للآخر بحيث
لا تقدم ولا تأخر
بينهما (محمد اسعد)

ان ذلك لا يقدّر التوليد والاعداد المبين على التوقف الموجب لاحتياج
الواجب تعالى في افعاله الى بعض الممكنات وهو المحذور عند اهل التحقيق
لامطابق للزوم ولا اشكال اصلا (قوله وكيف ينكر احد الى آخره) واوفا
وان وجود المرض يستلزم وجود الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكان
اول اذ الكلام ههنا في الاستلزام بين مطابق الممكنات لا بين العلمين فقط كما
لا يخفى (قوله وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى) والتوقف على
الارادة ليس توقفا على غيره تعالى لان الارادة ليست غيره تعالى قيل انكار التوقف
مطلقا مع التزام الزوم مكابرة في اللازم المتقدم كازالة السواد بالنسبة الى ايجاد
البياض وكما علم بالجواب بالنسبة الى العلم بالكل كما لا يخفى على من تأمل في معنى
التوقف والازوم العقلي فاعلم ان الاشهرى على تقدير اثباته للزوم العقلي بين
بعض الاشياء لا ينكر التوقف مطلقا بل انما ينكر التوقف على وجه التأثير وذلك
بناقي التأثير الابتدائي فان معناه هو استناد التأثير اليه ابتداء بلا مدخلة الغير
في التأثير فدفع بما قدمنا من جوار ان يكون مثل ايجاد البياض وازالة السواد
وايجاد الجسم وايجاد اجزائه معلولى عنه واحدة وقد جوز الحكماء مثله في الكون
والفساد بناء على انهما آيات لازالة الصورة السابقة وايجاد اللاحقة بزمان مما
في آن واحد عندهم اذا وكان ايجاد اللاحقة في آن نازلزم تجرد المادة عن الصورة
في زمان بين هذين الآتين بناء على ان بين كل آتين مفروضين زمنا وبسبب تنالي
الآتات عندهم في ان جاءت البداهة المؤدية الى المكابرة ههنا ثم يرد على الحكماء
هناك انه ان اجتمع الصورتان في آن واحد يلزم اجتماع الصورتين المتضادتين
في ذلك المحل في ذلك الآن والاي يلزم تجرد المادة او تنالي الآتين لينزع زوال السابقة
في آن وجود اللاحقة في الآن التالي له فكذا الكلام ههنا فالحق ههنا ان
الاشهرى لا يمكنه انكار الزوم العقلي بين الممكنات والالزامه بجويز وجود المرض
بدون الجوهر المحل ووجود الكل بدون الجزء وامثلهما وذلك التجويز مع انه
لا يصدر عن العقل ضرورة يرفع الامان من البراهين فلا يثبت شيء من المطالب
اليقينية كما اشار اليه شارح المقاصد ولا انكار التوقف لقطع بان البياض والسواد
لا يجتمعان في آن واحد بل في آتين متاليين كما ذهب اليه المتكلمون وكفى بهذا
برهاننا على مذهبهم في التنالي لكن اثبات ذلك التوقف لاعلى وجه يرجع
الاحتياج الى الواجب نهلى كما زعم الحكماء حيث جعلوا ايجاد جوهر شرطاً
لايجاد جوهر آخر بل على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات بمعنى ان ايجاد مرض

قوله قبل كذا في - طه
والظاهر وما قيل
بقربته قوله الاتي
مدفوع فمعه فقط
من قوله (محمد اسعد)

انما يتوقف على ايجاد الجوهر المحل لاحتياج العرض الى المحل للاحتياج الفاعل
ولذا لم يتوقف ايجاد الجوهر على ايجاد جوهر آخر عندهم لان وجود شيء
منهما لا يتوقف على وجود الآخر وكذا يتوقف ايجاد الكل على ايجاد الجزء
وايجاد البياض يتوقف على ازالة السواد لاحتياج وجود الكل الى وجود الجزء
ووجود البياض في محل السواد على زوال السواد للاحتياج الفاعل اليه في شيء
منها وهذا معنى ما قاله الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث التوليد
والتحقيق انه لا محذور في الاحتياج الى السبب المولد لان الاحتياج في الحقيقة
راجع الى الفعل المتولد لا الى الواجب تعالى شانه وهذا نهاية التحقيق في هذا
المقام وبه يظهر ان لا يمكن التوفيق بين مذهب الاشعري وبين ما سيذكره من
تحقيق مذهب الفلاسفة (قوله لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم الخ)
دليل لعدم الوجود والمراد انه يستلزمه من غير توقف على تعلقها باعدام السواد
فالتوقف ممنوع ودعوى البداهة غير مسموعة وقد عرفت ان التوقف في هذا
المثل وامثاله قطعي وغير مضر وفي العلم بالنسبة الى النظر غير ثابت عند الامام
وسائر الاشاعرة كما لا يخفى (قوله واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة الى آخره)
يعني ان مذهب الفلاسفة مشهورا هو اسناد التأثير الى الوسائط كاسناد التأثير
في بعض العقول الى بعض وفي جميع الحوادث العنصرية او بعضها الى العقل
العاشر والبعض الاخر الى الطبائع وتحقيقا هو اسناد التأثير في الكل الى
الواجب تعالى وتلك الوسائط من العقول والطبائع بمنزلة الشرائط والآلات
المعهودة عندنا وهي التي نحتاج اليها في اعمالنا وما يكون تلك الشرائط
والآلات مما يتوقف عليه سهولة العمل لانفس العمل فبمجرد كونها
بمنزلة تلك الشرائط والآلات لم يلزم كونها موقوفة عليها لانفس العمل فاستدركه
بقوله لكنهم لا ينكرون الى آخره فلا يرد انه ان اريد بكونها بمنزلة الشرائط
انها شرائط بناء على ان بعض الشرائط بمنزلة البعض الآخر فلا وجه
للاستدراك اذ لا وجه لتوهم عدم التوقف على الشرائط وان اراد انها ليست
بشرائط بل بمنزلة تلك فبنا فيه الاستدراك المذكور اذ الموقوف عليه الخارج
شروط قطعا ولك ان تقول المراد هو الاول لكن عبارة المنزلة في كلام
الشيخ او همت عدم التوقف فتوجه الاستدراك (قوله وظاهر كلام الاشعري
بنفيه) يعني ان الحكماء اثبتوا جنس التوقف على الوسائط وظاهر
كلام الاشعري بنفي هذا الجنس وجوابنا السابق عما اورد المصنف
والشريف على الامام مبني على هذا الظاهر ويمكن ان يحمل باطن كلامه

قوله لا الى الواجب
تعالى الخ واذالم يخرج
الواجب تعالى الى
شيء في شيء في افعاله
لم يكن في افعاله تعالى
توليد في شيء من
المواد فافهم

قوله وجوابنا السابق
بقوله وفيه نظر في
حاشيته على قوله قال
السيد (محمد اسعد)

على اثبات التوقف في البعض في مثل توقف ايجاد البياض على ازالة السواد
على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى الواجب تعالى فينبذ الاحتياج
في دفع الابراديه على قاعدة الاشعري الى الوجه البعيد عن العقل من اثبات لزوم
الازالة للايجاد من غير توقف هاهنا وذلك لا يتقدح في جوابا السابق لان
اثبات التوقف في بعض الممكنات المحتاج الى وجود الآخر اوزواله لا يوجب
اثباته في البواقي حتى يثبت توقف العلم على النظر و يثبت التوليد الذي ذكره
الشريف بلا مريفة بل ايجاد العلم بالنتيجة لا يتوقف على ايجاد النظر عند
عامه الاشاعرة وليس مراده ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف في جميع
ما اثبتته الحكماء فيه بان يحمل قوله ابتداء على نفي التأثير بالواسطة لنحو
المذهبين و يكون اشارة الى جواب آخر عما اوردته المصنف والشريف بعد
تسايم توقف العلم على النظر كما نوهوا ههنا لان ذلك الحمل قول بلا دليل بل مع
الدليل على خلافه بناء على ان اثبات الاشتراط في جميع ما اثبتته الحكماء فيد يستلزم
الدور او التسلسل او قدم العالم الباطل عند الاشعري وايضا اذا توقف العلم
على النظر فقد ثبت التوليد بين افعاله تعالى قطعا فكيف يكون جوابا عما اوردته
الشريف وكيف يقول به الاشعري مع ابطاله التوليد رأسا و ليس هذا القول
منهم الا تغويع من غير شعور بمعناه نعم مدار حل الباطن على ما ذكرناه
حمل قوله ابتداء على نفي التأثير بالواسطة كما استعمله الامام فيه فيما بعد لا على
نفي مطلق الاشتراط لكنه لا يستلزم القول بالاشتراط على وفق الحكماء وانما
يصح ذلك فيما كان الفاعل موجبا في افعاله لا مختارا كما يقول به الاشعري
وسائر اهل الحق فلو سلمنا ان مراد الشارح ذلك كما يوهمه اشتغاله في هذا
الكتاب بتخليص الحكماء عن الورطة فذلك جواب مبني على الباطل
عند اهل السنة والجماعة قطعا (قوله وقال الامام الى آخره) غرضه
من هذا الكلام امر ان احدهما تأييد ما ذكرناه من ان تحقيق مذهب
الفلاسفة ان لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وتأنيدهما الاشارة الى مدار الباطن
من حمل قول الاشعري ابتداء على ما استعمله فيه الامام (قوله لا مانع الى آخره)
اي لا مانع في كلام الفلاسفة عن حمل مرادهم على اسناد التأثير في الكل اليه
تعالى كما هو الظاهر لانه لرد من زعم ان في كلامهم ما مانع عن حمل
مرادهم عليه بل مرادهم اسناد التأثير في البعض الى الورطة فلا يرد ما قبل
ان كلام الامام لا يؤيده ما ذكرناه من تحقيق مذهبهم ذلك كما يدل عليه

ظاهر قوله قلت هذا الى آخره لجواز ان يحمل كلام الامام على الاعتراض
 عليهم بانهم مع عدم المانع في اصولهم عن اسناد التأثير في الكل اليه تعالى
 اسندوا التأثير في البعض الى الوسائط نعم بعد ذلك برد على الشارح ان الامام
 غير جازم في ان مرادهم ذلك بل يجوز الحمل مرادهم عليه اللهم الا ان يكون
 جواز الحمل كناية عن الحمل لان كلام العقلاء يجب ان يؤل بقدر الامكان
 ويؤيده ما ذكره الشيخ في الشفاء وبهمنيار في التخصيل (قوله فلا جرم
 يكون وجوده الى آخره) لا يقال جميع القدماء الممكنة من العقول والفلكيات
 ومواد العناصر من قبيل القسم الاول عندهم فاما ان يصدر الكل دفعة
 وهو مخالف لاصلهم القائل بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او يصدر
 بعضها بشرط البعض الآخر كما سينقله عن ابى البركات البغدادي فيبطل
 قوله من غير شرط لانقول مراده من غير شرط حادث كما في القسم الثاني
 بقربته المقابلة فلا بنا في اشتراطه بشرط ازلي بناء على اصلهم المذكور وعلى
 هذا يكون المراد بكفاية الامكان الذاتي في وجوده ان لا يحتاج ايجادا الى
 شرط حادث لا الى شرط اصلا والا انحصر القسم الاول في المعلول الاول
 ولو ادرج ما بعد المعلول الاول في القسم الثاني لم يصح قوله وذلك انما ينظم الى
 آخره بل لم يصح قوله بل لا بد من حدوث امر آخر قبله اللهم الا ان يعمم
 الحدوث من الذاتي ويقيد الانتظام بكونه في الحوادث بمعنى ان ذلك التقريب
 انما ينظم في الحوادث بحركة سرمدية ولا يخفى بعده (قوله وذلك انما ينظم
 الى آخره) اي حدوث امر قبل كل حادث انما ينظم في سلسلة المعدلات
 الغير المتناهية ازلا وبدا بحركة سرمدية دورية لاستحالة الحركة المستقيمة
 الغير المتناهية لتناهي الابعاد (قوله بل في الاعداد) يردها ان الاستعداد
 المسمى بالقوة امر موجود عندهم يتفاوت بالقرب والبعد لا كما لا يمكن الذاتي
 الغير المتفاوت فلو كان للوسائط تأثير في الاعداد لكان لها تأثير في ذلك
 الامر الموجود وهو مناف لما ادعاه بل عند ايجاد كل واسطة من تلك
 الوسائط المتعاقبة يزول الاستعداد الموجود في مادة المستعد ويخلق فيها
 استعداد آخر اقرب من الزائل فايجاد تلك الاستعدادات المتعاقبة في المادة والتأثير
 فيها ليس للوسائط بل له تعالى على تقدير اسناد الكل ولا يخلص الا بان يكون
 اضربا عن لازم التأثير اي لا مدخل لها في الاعداد بل في الاعداد الحاصل
 بها او بان يحمل على تقرير النفي كما ذهب اليه بعض النحاة اي لا تأثير
 لها في الاعداد ولا في الاعداد (قوله مبنى على مذهبهم) اذا لامام غير

قائل بالحر كذا السر مدية بل بطلانها في كتب فدل على ان مراده من قوله
والحق عندي الى آخره انه الحق عنده في توجيه كلام الفلاسفة لا انه الحق
المتقد عنده فيكون تأييد الما ذكر وقد عرفت ما فيه من الضعف (قوله والسمية
تنكرون الى آخره) شروع في مراد المتصنف من هذا الكلام رده هذه
الطوائف اثلاث بناء على ان الطائفة الاولى تنكر افادته مطلقا والثانية في غير
الهندسيات والحسابات والثالثة كفايته في الالهيات خاصة بدون العلم قال
الامام لانزاع في افادته الظن وانما النزاع في افادته اليقين والسمية بضم السين
وقبح الميم منسوبة الى سومات اسم صنم لهم وهم قوم من عبدة اوثون
قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى المس كذا في شرح المواقف واهم
في هذا الانكار عشر شبهات مذكورة في المفصلات لم يتعرض الشارح لشي
منها كما تعرض لثلاث الطائفتين الاخيرتين لعدم الاعتداد بمذهبهم لان افادته
في الهندسيات قطعي لا ينكره عاقل واذا عبروا عن ادلتهم بالشبه وعن اداة
الفريقين بالاحتجاج كما يظهر من المواقف (قوله اصلا) اي يقوون انه لا يفيد
اصلا لا في الالهيات ولا في الهندسيات ولا في غيرهما (قوله سوى المس)
واظهار انهم ارادوا بالمس ما يعبر عنه المس الظاهري والباطني فان افرح
والالم الماصلين للانسان معاوم لنفسه وجدانا وبداعا (قوله واهم بدعون
ظن التناسخ) اشارة الى دفع ما يرد عليهم من ان التناسخ عبارة عن مفارقة
النفس عن بدن وعلقها بدن آخر ونفس النفس غير محسوسة فضلا عن تعلقها
فيكون العلم به انظر يائنا بتا بالنظر فان افاده النظر فقط ثبت نقيض مدعاهم
والا فلا يصح حكمهم بالتناسخ فاجاب عنه بانهم لا ينكرون افادة النظر الظن
وانما ينكرون افادته اليقين فيختارون ان التناسخ نظري ثبت بالنظر لكن
الثابت به الظن لا اليقين فلا يثبت نقيض مدعاهم وفيه اشارة الى انهم يدعون
الظن في كل ما ليس محسوسا كفي افادة النظر اليقين ونفي الطريق
عن ماعد المس واثبات كون النفس جوهر اوريا الهيكل المحسوس لا عرضا
كما يقتضيه القول بالتناسخ الا ان يجوزوا اتصال العرض من محل الى آخر
وفي هذا الكلام ايماء الى القبح فيما اوردوا على جمع ادلة هذه الطائفة بل
على كل مدعى به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم من ان العلم يكون لنظر غير مفيد
للعلم ان كان انظر بامستفاد من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ لنظر
قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا يلزم اختلاف اكثر العقلاء
في البديهي وهو باطل قطعا وانما الجواز اختلاف القليل كالغداد حين

قوله وقد عرفت
المشار اليه بقوله
نعم بعد ذلك يرد آه
فوق قوله فلا جرم
كذا سمع (محمد سعد)

في البديهيات وذلك القدح مما اشار اليه الشريف (قوله والمهندسون
انكروا افادته العلم في الالهيات الى آخره) المستفاد من شرح المقاصد
انهم انكروا في الالهيات والطبيعات ولذا حمل ابعاد الاشياء في دليلهم
على ما يعم السموات والارض واحوالهما ويدل عليه ما قالوا ان النظر انما
يفيد اليقين في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الازهان منسقة
متسقة لا يقع فيها غلط فتخصيص الشارح بالالهيات اما لان الكلام فيها
واما لجل الالهيات على معنى يعم الطبيعات بان يراد المباحث المتفقة بالحكمة
الالهية سواء كانت من مسائلها او من مقدماتها والحكمة الالهية تتوقف
على الحكمة الطبيعية (قوله بان اقرب الاشياء الى الانسان هو يته) اي
اقربها اتصالا ومناسبة كما في شرح المقاصد او اولاهها بان يكون معارفا له
بحقيقته واحواله كما في شرح المواقف لكن الثاني لاجل الاول وعلى التقديرين
فحكمهم بافادته في الهندسيات والحسابيات قريبة واضحة على ان مرادهم
من الاشياء غير موضوعي الهندسة والحساب اعني الكيم والعدد من حيث
احوالهما المبحوث عنها فيهما اما على الثاني فظاهر لانها اولى بان يكونا
معلومين بحقيقتهم واحوالهما المذكورة بمعاييرها عندهم واما على الاول
فلان المراد بالمناسبة هي المناسبة الموجبة للعالم بحقيقته واحواله ومدارها
على كون الشيء محسوسا قريبا بحيث ينكشف حقيقته واحواله على الانسان
كالقدار او منطبقا عليه مشار كاله في الحكم كالعدد لا محسوسا بعيدا كالارض
بجملتها والافلاك ولا غير محسوس ولا مشار كاله في الحكم كالجردات والمراد
بهوية الانسان الشخص المختص به الذي يعبر كل احد بقوله انا وذلك
الشخص مختص بالانسان الجسم سواء كان عينه او جزءه او عرضا حلا فيه
اوجوهرا مجردا متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وليس اضافتها الى الانسان
ههنا من اضافة العام كيوم الاحد فانها انما تصح على القول بالهيكل (قوله
وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر الى آخره) اي ومن حيث انها
جوهرا او عرض مجرد او مادي يعني انها غير متصورة بكنهها لا بداهة ولا بالنظر
وكذا لم يحصل الجزم بانها من اي حقيقة لا بداهة ولا بالنظر اذ قد اختلف
الاقوام في انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء
لا يجزي في القلب اوجوهرا مجرد متعلق به او عرض هو المزاج الى
غير ذلك من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار متدافعة متعارضة
ولم يتقرر شيء منها سالما عن النقض والمعارضة وليس مراد انها غير

(ملاحقة)

معلومة الوجود ايضا فان وجودها بديهي لاخلاف فيه اصلا كما اشار اليه
 الشر يف لا يقال لا كلام ههنا يتناق بان تصور وانما الكلام في ان النظر لا يفيد
 التصديق اليقيني فلا وجه للعرض للتصور بالكنه لانا نقول زعوا ان الحكم
 بان حقيقتها كذا فرع تصورها بكنهها كما هو دليلهم الاول وما ذكره الشارح
 دليلهم الثاني المبني على ذلك الزعم وائس ذلك لزعم مستلزما لزعم ان الحكم
 عليها ما طاعا فرع تصورها بالكنه وهذا مع وضوحه خفي على بعضهم واورد
 على الشر يف هناك بان وجودها ايضا غير معلوم عندهم وعجب من ذلك
 ان بعض الافاضل سلمه واجاب عن ايراده بان يقول لعل المستدل بالدليل الثاني
 غير المستدل بالدليل الاول ولم يدرك ان العرض بعدم التصور بالكنه في الدليل
 الثاني مستدرك بلا طائل حيث (قوله وقد تمارضت الى آخره) ... طرفة على
 قوله وهي غير معلومة عطف على الماويل اي اذ قد تمارضت في شأنها
 الادلة والمناقضات وذلك كناية عن كثرة الاختلاف كما يدل عليه سياق كلامه
 وتلخيص استدلالهم ان الاشياء على قسمين قسم يعلم بكنهه ويكتشف احواله
 على الانسان بحيث لا يقع فيها اختلاف كثير ويزول القليل ويتقرر الامر على
 شيء وهو موضوع الهندسة والحساب والنظر يفيد اليقين في هذا القسم
 وقسم بخلافه ولا يفيد النظر فيه لان الاقرب من هذا القسم هو بية لانسان
 وهي غير معلومة بالضرورة والامساك كثير فيها الخلاف وما تمارضت
 الادلة والسئلة على وجه لم يرتفع اصلا ولم يتقرر الامر في شيء من
 المذاهب قطعا مع بذل وسعهم في تحقيقها ولذا فرع عليه عجزهم عن
 معرفتها فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من ذلك القسم بالنظر فعدم امكان
 معرفة حال الابعده منه بالطريق الاولى فلا يرد النقض الآتي من الشارح
 بجر يانه في الهندسيات وعلم انه من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لاقياس
 فقهي كما اشار اليه الشر يف اقول الحكم بعدم افادة النظر ليس من الهندسيات
 والحسابيات فهم ايضا يدعون الظن فيه فليكن تمسكهم بقياس فقهي
 مفيد للظن (قوله قلت ضيف هذا الدليل لا يخفى) لانه ممنوع بوجوده
 اما او لا فلان عدم معلومية الهوية بالفعل ممنوع فضلا عن امتناع الماومية
 لجواز ان يكون معلومة لبعضهم بالنظر وما ذكرتم من كثرة الاختلاف
 لا يستلزم عدم حصول العلم بواحد صحيح من تلك الانظار بل غاية
 ما يستلزمه ان نميز الصحيح من العاسد مشكلا ولا كلام فيه واما ثانيا فلان
 ذلك الاقرب غير معلوم لاحد فلا نسلم انه يلزم منه ان لا يكون الابعده معلوما

وانما يلزم ذلك لو كان القرب الى المدرك مستلزما لسهولة الادراك والبعده لعسره
 وذلك ممنوع اذ قد يكون الامر بالعكس كما يشاهد في البصر كما اشار اليه في بعض
 النسخ حيث قال قريبا من عين المدرك بمعنى ذاته لكن في العين ايها البصر
 واما ثالثا فلو سلمنا ان القرب يستلزم سهولة فلا نسلم انه يلزم من عدم العلم
 بالاسهل عدم العلم بما ليس بالسهل لجواز ان يكون عدم العلم بالاسهل لظهور
 مانع ليس في غيره وينجبه على الاول انه وان لم يستلزمه كثرة الخلاف لكن
 يستلزمه تعارض الادلة ويندفع بان المستلزم تعارضها في اعتقاد المستدل لاني
 زعم المعارض والتعارض الاول ممنوع وعلى الثاني انه انما يصح لو كان الاقرب
 بمعنى الاقرب اتصالا لا بمعنى الاول بان يكون معلوما والمراد هو الثاني بدليل
 اثبات القرب لمسائل الهندسة والحساب ضرورة ان المسائل عقاية لا خارجية
 متصلة بالانسان ويندفع بانه مبنى على معنى الاتصال المحتمل وما ذكرتم مدار
 التسليم وعلى الثالث انه احتمال مرجوح غير قاضح في دلياهم الظني والحق
 ان يقال الحكم بالحقيقة غير الحكم بالوجود والعلم والقدرة وسائر صفات الكمال
 فيجوز ان لا يكون الاول معلوما في شيء والثاني معلوما في الواجب تعالى ولك
 ان تحمل مراد الشارح على هذا (قوله على ان هذا الدليل الذي هو عبارة عن

ان عدم العلم باحوال ما هو اقرب الاشياء الى الانسان يستلزم عدم العلم باحوال
 ما هو ابعد منه لو تم الى آخره) يعني انه جار في احوال الكم والعدد لانها ابعد
 من الهوية ايضا فيلزم ان لا يعلم الهندسيات والحسابيات بالنظر مع تخلف
 حكم المدعى عنكم ولا يقدح في هذا الجريان (قوله وقد تعارضت الادلة
 الى آخره) لان ذلك القول دليل عدم العلم بالهوية لاجزاء من الدليل مع ان
 جعله جزءا من الدليل مما لا يدفع الجريان بل يؤكد ويقويه لان عدم
 العلم باحوال الاقرب بحيث وقع فيها الاختلاف الكثير وتعارض الادلة
 من غير سلامة شيء منها عن النوع يستلزم عدم العلم باحوال البعد
 بالاختلاف الاكثر والتعارض الاوفر من ذلك اذ كلما بعد الشيء يزداد
 الاختلاف ويشتد التعارض والاشكال عندهم ومن توهم ان جعله جزءا
 من الدليل يدفع الجريان قال لم ندرك وجه هذا الكلام فان الخلاف في
 الهندسيات ليس مثل الخلاف في الالهيات فان بعض المسائل الهندسية
 لم يتحقق فيه خلاف اصلا وفي بعضها لو تحقق فظاهر انه ليس في هذه
 المثابة في الكثرة انتهى نعم ينجبه على الشارح ما قدمنا (قوله وذهب
 الاسماء علية الى آخره) فرقة من الشيعة وسموا بالباطنية لزعيمهم بان المنجى باطن

الكتاب دون ظاهره واذا سموهم باللاحدة اذ المهد هو من عدل عن دين الله
 تعالى وهم القائلون بان النظر وحده لا يفيد اليقين في الالهيات خاصة بل يحتاج
 النظر في الافادة الى العلم المعصوم المؤيد من عند الله تعالى واورد عليه بان
 حصول اليقين حينئذ موقوف على العلم بصدق العلم فان علم بقوله ايضاً لزوم
 الدور والافتقار كفي النظر فيه عندهم وبانه لو لم يكف النظر لاحتج ذلك العلم
 الى علم آخر وبتسلسل واجابوا عن الاول بان العلم يوضع مقدمات يعلم منها
 صدقه فلا دور ولا كفاية وعن الثاني بان النظر الغير الكافي نظر غير العلم لا ينظر
 العلم لكونه مؤيداً من عند الله تعالى ولو سلم احتياجه ايضاً الى علم آخر فيجوز
 انتهاء العلم الى النبي عليه السلام العالم بالوحي فلا تسلسل (قوله تمسكين بن
 الاختلاف في معرفة الله) اي في معرفة ذاته وصفاته اكثر من ان يحصى اي علمه
 ان يحصى كما قالوا في قول ابن الحاجب لانها اما ان تدل آه او مبني على تضمين
 معنى الابد اي ابد من ان يحصى كثيراً وهذه مقدمة استثنائية قدمت على
 الشرطية من القياس الاستثنائي وهو ان يقال لو كفي النظر في الالهيات لما وقع
 الاختلاف الاكثر في معرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل فكذا للعلوم
 واقول فيه بحث من وجهين الاول ان ارادوا ان كل مسألة من الالهيات
 وقع فيها الاختلاف الكثير فهو ممنوع في وجوده تعالى اذ فلما يجوز
 العقل ترجع الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجع هنالك بل انما
 كثر الخلاف في ان الواجب واحداً ومتعدد وفي انه مجرد عن المادة لافي حيز
 ولا في جهة او جسم في حيز وجهة الى غير ذلك وان ارادوا وقوع الخلاف
 الكثير في مجموع المسائل فسلم لكن ما بال النظر الصحيح في انه لا يفيد العلم بالعلم
 في مسألة قل الخلاف فيها الثاني ان كثرة الخلاف واقعة في مسائل الطبيعيات
 ايضاً فاباله انه يفيد العلم في الطبيعيات بلا علم معصوم دون الالهية ويمكن
 دفع الاول بانهم يزعمون كثرة الخلاف في كل مسألة او يدعون بعض النظر
 الصحيح لا يكفي في مسألة الهية كثر فيها الخلاف في مقابلة قول اهل الحق كل
 نظر صحيح في الطبيعيات يفيد العلم سواء في الالهيات او في غيرها ويمكن دفع
 الثاني بان في دلائلهم هذا مقدمة مطلوبة هي كون الالهية اصعب العلوم
 واهمها عن الحس والطبع بغير بينة دلائلهم الثاني (قوله وبان اناس يحتاجون
 في العلوم الضعيفة) اي سهولة الحصول اذ يكفي فيها بادني لظن الى العلم
 فلان يحتاجوا اي فوالله لان يحتاجوا اليه في اشكل العلوم التي لا يكفي فيها

الا بالبقين اولى بحالهم اى فيلزمهم ان يحتاجوا الى المعلم فى الالهيات التى هى
 اصعب العلوم تحصيلها بالطريق الاولى والتوكيد بالقسم وبالجملة الاسمية
 رد منكرى الاحتياج و يتجه على دليلهم هذا انه بعد تمامه انما يدل على
 الاحتياج الى مطلق المعلم لا الى المعلم المعين المعصوم فلا يتم التقريب الا انهم
 زعموا انحصار العالم بالالهيات فى امامهم المعصوم والمعلم منه (قوله قلت هذا
 الى آخره) اى كل من كثرة الاختلاف والاحتياج فى العلوم الضعيفة الى المعلم
 انما يدل على عسر الحصول بدون المعلم الاعلى امتناع الحصول بدونته فهو جواب
 عن كلا الدليلىن معا لا عن الثانى فقط كما وهم لان العلوة الآتية المتعلقة
 بالاول ياباه ومأل الجواب عن الاول على ما فى المواقف الى العسر ايضا فان
 حاصل الجواب الذى ذكره المصنف هناك اما عن دليلهم الاول فهو ان
 الخلاف لفساد بعض الانظار لا يستلزم عدم كفاية الصحيح منها بل غاية
 ان يستلزم صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهى توجب عسر
 الحصول لا امتناعه واما عن دليلهم الثانى فهو ان الاحتياج الى المعلم ان كان
 بمعنى عسر الحصول بدون المعلم فسلم وغير مفيد لمطلوبكم وان كان بمعنى
 الامتناع بدونته فمنوع اذ قد يحصل العلوم الضعيفة بل بعض المسائل
 الالهية لبعض الناس بلا معلم لا يقال لا دليل فى كلامهم ان مطلوبهم امتناع
 الحصول بل يكفهم فى مقابلة اهل الحق دعوى ان لا شئ من النظر بمفيد
 له بلا معلم دائما على ان يكون قولهم لا يحصل بدون المعلم سلبية دائمة لا ضرورية
 موجبة لدعوى الامتناع لانا نقول نعم لكن مراد المجيب ان عدم الافادة
 بالفعل انما يكون مسلما اذا ثبت الامتناع فاذا لم يثبت فيجوز ان يقع
 الافادة بالفعل فلا اشكال (قوله على ان كثرة الاختلاف الى آخره) يعنى ان
 الدليل الاول جار فى محل النزاع الذى هو احتياج النظر الى المعلم فى الافادة
 اذ قد كثرت فيه الخلاف ايضا بين الفرق الاربعة مع تخالف حكم المدعى عند
 المستدلين به لانهم يدعون العلم به ومقتضى جريان الدليل ان لا يحصل العلم به
 وفيه نظر اما اول فلان الجريان ممنوع لما عرفت من المقدمة المطوية فى دليلهم
 المذكور بقريضة دليلهم الثانى واما ثانيا فلو سلم الجريان فالتخالف ممنوع سواء
 كان هذه المسئلة من مباحث النظر او من الالهيات لكونه فى قوة ان يقال ان
 مباحث الذات والصفات لا تعلم بمجرد النظر بدون المعلم اما على الاول فلجواز
 ان يدعوا فيه الظن واما الثانى فلانهم لا يدعون ان البقين المتعلق بهذا

الحكم حصل بمجرد النظر بل مع العلم اولا بدعون فيه اليقين بل الظن ايضا
 لانه ليس من ضروريات الدين و بهذا اندفع ما اورد عليهم بان العلم بهذا
 الحكم لو كان بديهيا لم يختلف فيه اكثر عقلاء وان كان اضربا لزم اثباته بطر
 مخصوص فليزم التناقض (قال المصنف فلا حاجة الى العلم) اى العلم اليهود
 الذى يقول الملاحدة بالاحتياج اليه بقربنة ان هذا كفر يعردهم خاصة لان
 ردهم اهم من رد السنية والمهندسين لان بطلان مذهبهما اظهر من اعلان
 مذهبهم فيجوز ان يلتبس على بعض القاصر بن فيليق ان ينص على بطلانه
 ولك ان تحمله على نطاق العلم ليحصل ردهم باباغ وجد وهو الاوفق بما
 كلام الشارح فيما بعد ولا ينجح عليه ان بعض المعارف كوجود الجنة
 والنار مما لا سبيل للعقل فيها بدون العلم الذى هو صاحب الشرع لان المراد
 نفي الاحتياج الى العلم فيما كان للعقل سبيل لان النزاع فيه والاحتياج الى العلم
 فى مثل الجنة والنار ثابت وفاقا بين الفريقين مع ان الكلام فى المعارف الالهية
 المتعلقة بالذات والصفات الا ان يقال التصديق بيوم الآخرة من ضروريات
 الدين فانهم (قوله لاننا لم ضرورة الى آخرة) الظاهر انه لم يل لنى الاحتياج
 لا لشرعه ولزومه لما سبق فانه غير صحيح قطعا فيرد عليه ان الكفر يعر
 دله ما سبق من المصنف ولا يصح تعميلا بدون العطف لاستلزامه توارد
 العتق المستقلين على مآول واحد شخصى ولا يختص الا بان يكون تعميلا للجزء
 السلبى من المحصر فى الكلام السابق وانما اخره الى هذا المقام ليكون كلام المص
 مع هذا التنبيه او الدليل معارضة لهم بعدم منع دليلهم ونقضه كما هو الوجه المعتمد
 عند الاصحاب فى الرد عليهم على ما فى المواقف وشرحه حيث قالوا والمعتمد
 فى الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة
 لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما فى الاقضية
 الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم
 له مؤثر وما يقال من ان العالم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل بدون
 العلم فكافرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان سهلا اقول وفى دعوى
 الضرورة فى ان كل نظر صحيح مادة وصورة فى التضمينات هو وحده يفيد
 اليقين اشارة الى دفع ما اورد المخالفون على اهل الحق بان هذا الحكم الكلى
 لو ثبت عندكم يفتى بما بداهة وهو باطل والالم يختلف فيه العقلاء او بانظر
 فيكون اثبات النظر بالنظر وهو ناقض واجابوا عنه نارة باختصار البداة
 بناء على جواز اختلاف قوم قليل فى بديهى كاعتقاد حين فى البديهيات ونارة

قوله الا ان يقال
 التصديق الى آخرة
 الصواب ترك هذا
 الاستثناء لانه مع ابهامه
 جواز ان يقال
 التصديق بيوم
 الآخرة ليس من
 ضروريات الدين
 لا بطله بشئ من
 الجمل السابقة
 (محمد اسعد)

باختبار النظرية بناء على ان نظرية الحكم الكلي لا توجب نظرية حكم كل
 جزئي لجواز ان يكون افادة البعض وحده بديهية كقولنا كل نظر صحيح
 في القطعيات مستلزم للنتيجة قطعا وكل ما هو كذلك فهو وحده مفيد للعالم بها
 بداهة فان هذا القول مع قطع النظر عن كونه من افراد النظر يفيد اليقين
 بان كل نظر صحيح في القطعيات هو وحده مفيد لليقين بتلك النتيجة ودعوى
 المصنف الضرورة في نتيجة هذا القول تدل على انه اختار الشق الاول كالامام
 الرازي لا الشق الثاني كالامام الحرمين واما الشارح فلما لم يدع الضرورة في الحكم
 الكلي بل في قوله ان من علم ان العالم محدث الى آخره فيحتمل ان يختار في دفع
 الايراد المذكور الشق الاول ويكون هذا القول منه تنبيها على ذلك الحكم
 الكلي البديهي على نحو قول الشريف هناك العالم ممكن وكل ممكن متأثر
 ويحتمل ان يختار الشق الثاني ويكون هذا القول دليلا عليه بقي الكلام في ان
 بداهة افادة هذا النظر الجزئي و امثاله من الجزئيات الكثيرة كيف تكون
 مفيدة للعالم بالحكم الكلي بداهة او كسبا وما ذلك الا من قبيل الاستقراء الناقص
 الذي لا يفيد الا الظن والجواب عنه ان مشاهدة الحكم في جزئيات كثيرة
 توجب فيضان الحكم الكلي فيما كان موضوعه نوعا حقيقيا او فصلا له
 او خاصة له مماثلة الافراد كما في كل نار حارة لا فيما كان جنسا او ما في حكمه
 مما كان افراده متجانسة كما في كل حيوان يحرك الفك الاسفل غير التماسيح
 لجواز ان ينضم الى الجنس فيما لم يشاهد الحكم فيه فصول موجبة لتحرك الفك
 الاعلى كاتمساح وصور الاقضية الكاملة اى معلومة الانتاج لذواتها بداهة
 او كسبا انواع حقيقية مماثلة الافراد لاضافية متجانسة الافراد لمشاهدة
 افادة الجزئيات الكثيرة توجب فيضان العلم القطعي بالحكم الكلي بداهة
 او كسبا فلا اشكال وبهذا يتبين مواقع الاستقراء الناقص (قوله وهم وان ساو)
 لا يخفى ان الظاهر منه انه اراد على المصنف والاصحاب بان ذلك الوجه المعتمد
 لم يقع في مقابلاتهم لانهم لا ينكرون حصول العلم بالنظر بدون المعلم بل يسمونه
 وينكرون كون العلم الحاصل بمجرد النظر مفيدا للنجاة عن عذاب الآخرة
 ويقوون انما يفيد النجاة اذا اخذ من المعلم على نحو قول الاشاعرة انه لا يعتبر
 شرعا ما لم يؤخذ من الشرع فالوجه الصحيح في الرد عليهم ان يقال كفى
 بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اما مالا ذكره وانت تعلم ان الحكم بانهم
 لا ينكرون ذلك حكم من غير دليل لان اهل الفن ذكره على سبيل الاحتمال كما
 استفاد من الشرح الجديد للتجريد بل هو تأويل ناقد المحصل او على سبيل

ان يكون مذهب بعضهم كما يستفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان ساءوا حصول
 العلم بدون المعلم وقالوا انه لا ينفد النجاة مالم ياخذ من المعلم قلنا الى آخره (قوله
 قلنا كفى بصاحب الشرع ^ع لما الى آخره) والدليل القاطع على هذه الكفاية
 المتبقية الاجماع القطعي المتفق على كفاية الماخوذ منهما بلا حاجة الى معلم
 آخر معصوم مع ان ارشاد ذلك الامام ان كان باتصال اسانيد الى صاحب
 الشرع فليس اتصال اسانيد غيره اليه ادنى منه بل اعلى والافى توقف حصول
 الجزم بالنجاة على الجزم بعصمته ولا سبيل اليه لان عصمة الانبياء عليهم السلام
 انما ثبتت عند الناس بمجرات باهرة فاطنك بغيرهم بدون الخوارق واودعوها
 لامامهم لوجب عليه ان يدعو الخلق الى الحق باظهارها واللازم منتف
 بداهة فكذا المزوم (قال المصنف وعلى ان للعالم صانعا) اى موجودا
 (قديما لم يزل) فى الماضى (ولا يزال) فى الآتى صفتان كاشفتان للقديم
 الاولى منهما لدفع الاحتمال البعيد الذى هو اطلاق القديم فى اللغة على
 معنى العتيق الذى لا يدرك اوله كالبنا، القديم ولا يلزم منه القدم بالمعنى المراد
 فالاولى لما يزل الا ان يقال هو متعارف فى الازلية بان نحمل على سلب القضية
 المطلقة العامة لاعلى السالبة المطابقة وكذا قوله لا يزال متعارف فى الابدية
 لاجل ذلك فلذا اتى به للتخصيص على ان ثابت قدمه امتنع عدمه ثم المراد ههنا
 الصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اعم من ان تستند اليه الممكنات ابتداء
 او بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم والاستغنى عن قوله ولا خالق سواء
 وللإشارة الى ما ذكرنا قال ههنا او ينتهى الى محدث قديم دون ان يقول او يكون
 قديما وقال فيما بعد فلا بد ان ينتهى الى الواجب ومن غفل عنه قال ما قال بل
 نقول واعم من ان يكون واحدا ومتعددا ببناء على ان كون الممكنات
 او الحوادث سلسلة واحدة غير بديهى فيجوز ان يكون هناك سلاسل متعددة
 ينتهى كل سلسلة منها الى واجب آخر ولذا احتجج بعد هذا الكلام الى نفى
 الخالق سواء الى نفى المثل والشريك ببرهان التوحيد (قوله واستدل القوم
 الى آخره) حاصله ان العالم حادث كما ثبت بالبراهين القاطعة وكل حادث له
 محدث اى موجود مغاير له وهذه الكبرى بديهية بمعونة بداهة امتناع ترجع
 الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجع وبداهة امتناع تأثير الشئ
 فى نفسه وليست تلك الكبرى نظرية كما زعمه المعتزلة فقد ثبت قطعا ان
 للعالم صانعا مغاير له فذلك الصانع اما قديم او حادث لان الموجود للعالم
 الوجود لا يكون معدوما بداهة والوجود محصور فى القديم والحادث

عقلا فان كان قديما ثبت المطلوب اعني ان للعالم صانعا قديما وان كان حادثا
فله موجد آخر بمحكم الكبرى البديهية ونقل الكلام اليه وهكذا فاما ان يلزم
الدور او التسلسل او انتهاء السلسلة الى موجد قديم والاولان محالان فثبت
الثالث على تقدير حدوثه فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا قديما يستند اليه الحوادث
اما ابتداء او بالواسطة والثابت بهذا الدليل هذا القدر واما كونه واجب الوجود
بالذات فيثبت فيما بعد فظهر ان ما قيل لا تنحصر الشقوق في الثلاثة المذكورة
لجواز ان يكون الموجد معدوما او عينيا او جزأ ولا بد لنفي كل منها من دليل
ايضا حتى يتم المقصود توهم فاسد لما عرفت من ان احتمال كونه معدوما او عينيا
باطل بداهة واحتمال كونه جزأ مندرج في احتمال القديم او الحادث كما ان احتمال
كونه كلا مندرج في الحادث المستلزم للدور الباطل لان الكل متوقف على
الجزأ والحادث على علته الفاعلية فلو كان كلاما موجدا لجزئه لزم الدور قطعا
فالنتدح باحتمال الجزء ايس هذا البرهان بل البرهان الذي سبق ذكره في
بحث الحدوث فالأيراد عليه بذلك الاحتمال من اشتباه احد البرهانين بالآخر
(قوله اذ لولم يكن) اي ذلك الموجد القديم الذي ثبت من قبل (واجبا بالذات
لكان ممكنا بالذات) لا تنحصر الوجود في الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا
وكما كان ممكنا بالذات كان حادثا ومحتاجا الى محدث والام يمكن وجودا فضلا
عن كونه موجودا قديما اذ لو كان موجودا مع امكانه وقدمه فاما برجحان
الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجع او بتأثير مؤثر فيه والاول محال
بداهة والثاني محال مستلزم لتحصيل الحاصل عندهم فلذا قالوا لا شيء من
الممكن بقديم وبالعكس ثبت الكبرى المذكورة فيتيج من الافتراضي الشرطي
ان ذلك الموجد القديم لولم يكن واجب الوجود كان حادثا محتاجا الى محدث
واللازم محال من وجهين الاول كون القديم حادثا الثاني كون منتهى الحوادث
كما ثبت من قبل غير منتهاهما وكلاهما اجتماع النقيضين فظهر ان الفاء في قوله
فيحتاج الى محدث عاطفة على قوله فيكون حادثا للاشارة الى لزوم المحذور
الثاني مع لزوم الاول والى ان هذا البرهان مبني على ما عليه جمهور المتكلمين
من ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا
على الاختلاف بينهم لا مجرد الامكان كما ذهب اليه الحكماء وبعض المتكلمين
وقد اشار الى اثبات وجوب الوجود على هذا المذهب ايضا بقوله
ولو جوز التأثير في القديم وما قيل استدلاله بقوله لان القديم بنا في التأثير
فيه عندهم بنا في كون البرهان مبني على مسلك الحدوث دون الامكان

الحادث

فانه لا يتم الا باخذ مقدمة ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر كما اعترف به البعض فليس
 بشئ لانه تام بمجرد ان يقال او وجد القديم بتأثير مؤثر فيه فان كان معدوما
 قبل التأثير فيه لزم ان يكون حادثا والالزم تحصيل الحاصل على ان النزاع بين
 الفريقين يرجع الى ان يقال الممكن الذى لا يقتضى بذاته شيئا من الوجود والعدم
 ولا يوجد الاللة خارجة هل يمكن ان يكون قدما او لاحقا احتياج مطابق الممكن
 الى اللة لاجل امكانه مسلم بين الفريقين على ان يكون الممكن شاملا للافراد
 الممكنة والمتنوعة وهى المقدمة التى تحتاج اليها تمام الاستدلال المذكور وانما النزاع
 بين الفريقين فى ان احتياج الممكن الى اللة لاجل حدوثه او لاجل امكانه على
 ان يكون الممكن منحصرا فى افراده الممكنة لاشملا للمتعة ايضا واوسلم الكل
 فغاية الامر عدم تمام ذلك القول و ذلك يوجب فساد المسالك لافساد البناء
 عليه اذ لا بأس فى ان يقال هذا الدليل مبنى على هذا الامر الفاسد كما لا يخفى
 (قوله ولو جوز التأثير فى القديم) بان يقال فى دفع ما اورده جمهور المتكلمين لانهم
 ان التأثير فى القديم يستلزم تحصيل الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلا بغير
 ذلك التحصيل والتأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون حاصلا به ازلا وابدا وتحميقه
 ما ذكره بعض المحققين من ان التأثير له معنيان احدهما معنى التأثير المستأنف
 وهو الاحداث الموجب لسبق العدم على وجود المتأثر ولا يوجد هذا المعنى الا
 فى آن الحدوث وثانيهما معنى ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا المعنى كما
 يوجد حال الحدوث بوجود حال البقاء والالكان وجود الحادث حال البقاء يرجحان
 الممكن بنفسه الى جانب الوجود بلا مرجع وهو ضرورى البطلان بل لابد من
 ترجيح مرجع حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتأثير بالمعنى الاول قالوا
 يجوز ان يكون التأثير فى القديم من قبيل التأثير فى الحادث حال البقاء وعلى المعنى
 الثانى قول البيضاوى فى تفسير قوله تعالى على كل شئ قدبره فيه دليل على ان
 الحادث حال حدوثه والممكن حال بقاءه مقدور ان يعنى ان مدلول الآية مشروطة
 عامة قائلة بان كل شئ مقدور اى حاصل بتأثير القدرة مادام شيئا وكما ان الحادث
 حال حدوثه شئ موجود فكذا حال بقاءه شئ موجود ثم ان المراد لجوز التأثير فى
 القديم ومنع الكبرى القائلة بانه كما كان ممكنا كان حادثا تبدل تلك الكبرى بقولنا وكما
 كان ممكنا كان منتهيا الى الواجب والالدارا وتسلسل فيثبت كونه واجبا الوجود
 بحدوث العالم مع القول بان اللة احتياج الممكن الواقع الى اللة هو الامكان وهو
 مسلك المحققين من المتكلمين لامسالك الحكماء فى اثبات الواجب لان مسلكهم ليس

بحدوث العالم بل بحدوث حادث ما اذ لا بد من الانتهاء الى الواجب ايضا لا يقال
 التأثير في القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا بناء على ما ذكره من ان القديم
 لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهور المتكلمين والحكماء فكيف يجوز
 المتكلمون في هذا الدليل وكيف يكون البرهان المبني على مسالك الامكان المستلزم
 لوجود الممكن القديم مسلك المتكلمين في اثبات الواجب تعالى شانه لا نناقول
 هذا مبني على ما سيحى منه وصرح به شارح المقاصد من ان مسلك الحدوث
 غير صحيح مع القول بالصفات القديمة الزائدة على الذات المستندة اليه بالايجاب
 لا بالاختيار بل لا بد مع ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هي الامكان الشامل
 للصفات القديمة والحوادث لا الحدوث المختص بالثانية وكون الواجب تعالى موجبا
 بالنسبة الى صفاته الذاتية لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى افعاله بل هو فاعل
 مختار بالنسبة اليها قاطعا يبراهين قاطعة دالة على انتهاء سلسلة الحوادث مطلقا التي
 لا يضح صدور الحادث عن القديم الموجب بدونها فلا اشكال في تجويز المتكلمين
 التأثير في القديم بالمعنى الثاني ولا في بناء برهانهم على مسلك الامكان واختيار مسلك
 الحدوث في اثبات الصانع لا بوجوب اختياره في اثبات وجوبه ايضا لانهم مطالبان
 متغايران على ان دليل اثبات الصانع يجوز ان يحمل على مسلك الامكان ايضا اذ قد
 لا يكون تعاقب الحكم على المشتق لعلية مبدأ الاشتقاق فيحوز ان يكون احتياج كل
 حادث الى محدث لاجل امكانه لا لاجل حدوثه والتعرض بالحدوث لاثبات الامكان
 ولك ان يحمل مراده ههنا على اثبات الواجب بمسلك الحكماء بتبديل كل من الصغرى
 والكبرى بل على اثباته بكل من المسلكين ولم يتعرض بدعوى امتناع العدم لانها
 لازمة لوجوب الوجود لزوما ينافي دليله دليلها (قوله ووجوب الوجود عند
 المتكلمين الخ) اعلم اولانهم اختلفوا في ان وجوب الوجود عين ذاته وليس بعين
 ذاته بل وصف زائد على ذاته فذهب الاشعري الى انه عين الذات في الكل
 اى في الواجب والممكن وجمهور المتكلمين الى انه زائد في الكل والحكماء الى انه
 عين الذات في الواجب وزائد في الممكن والمراد من الذات الماهية من حيث هي هي
 مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهي التي ينضم اليها الوجود والعدم في الممكن
 ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلوها عنهما في الواقع ليلزم ارتفاع النقيضين
 فينتجه على الاشعري ان الممكن ما يتساوى له الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته
 من حيث هي هي ولا يمكن ذلك التساوى مع العينية او الجزئية بل لا بد ان يكون
 كل من الوجود والعدم خارجا عن ماهيته مستفادا من العلة الخارجية

وهذا قطعي لا ريب فيه والجواب ان مراد الاشعري من الذات هو الهوية
 بمعنى ايس في الخارج هو بيان تمايزتان تقوم احدهما بالاشعري بل هوية واحدة
 هي هوية الوجود لا الماهية من حيث هي كما هي مراد الحكماء وانما
 ذهب اليه بناء على انكاره الوجود الذهني فاو كان الوجود صفة زائدة على
 الذات فاما ان يعرضه في الخارج وهو محال ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء
 في الخارج فرع وجوده فيه فيلزم ان يكون الذات موجودا قبل عروض
 الوجود لها فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود واما ان يعرضه في الذهن
 وهو ايضا محال اذ ايس للماهيات وجود ذهني عنده فاذا لم يكن عارضا لها
 في الخارج ولا في الذهن ولا يكون وصفا زائدا في نفس الامر فيكون عين الماهية
 الموجدودة نعم او قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود ايضا فذهب اليه
 المتأخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات في الكل مع انكارهم الوجود
 الذهني فلم يكن على بصيرة منهم وما ذكره شارح المقاصد من ان ذلك ليس مبنا
 على انكار الوجود الذهني لان المنكرين للوجود الذهني لا ينكرون وجود
 الامور الاعتبارية في نفس الامر في ضمن الوجود العقلي فعمل نظر ظاهر لان
 الوجود في نفس الامر منحصر في الوجود الخارجي والذهني ايس له قسم
 آخر يسمى بالوجود العقلي دون الوجود الذهني نعم يلزمهم القول بالوجود الذهني
 من حيث لا يشعرون او القول بعروض الوجود للماهيات في الخارج كما لا يخفى
 ثم القائلون بزيادة الوجود في الكل او في الممكن اختلفوا في انه وصف حقيقي
 موجود في الخارج او اعتباري لا وجود له الا في الذهن فذهب اكثر المتكلمين
 الى الاول ولا ينجم عليهم انه ان كان موجودا بوجود آخر زائد عليه نقل الكلام
 اليه وبذلك سلسل الوجودات المترتبة الغير المتناهية والالكان كل وجود واجب بالذات
 لان لهم ان يختاروا الثاني ويقولوا بوجود الوجود عين الوجود ولا يلزم المحذور
 لان معنى الوجود الواجب بالذات انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى افعال
 غير الذات ومعنى تحقق الوجود بنفسه لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل للشيء
 امان ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفقر الى وجود آخر يقوم به
 فيكون المجمول نفس ماهية الوجود الخاص عندهم لا اتصاف الماهية به
 ولكن ينجم عليهم ان الوجود الخارجي لا يعرض الممدوم في الخارج بدهاة
 فيلزم عروضه الماهية في الخارج وهو باطل لما عرفت وهذا ذهب القرايين وان
 سبنا وسائر المحققين من الحكماء والمتكلمين القائلين بالوجود الذهني الى
 الثاني ولا يعرض الماهية الا في الذهن فيكون معقولا ثانيا وهو التحقيق كالوجود

الذهني فملي هذا يتجه على الاشعري بعد ذلك ان عدم تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود بحسب الخارج لا يقتضي ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود حتى يكون ماصداق عليه أحدهما عين ماصداق عليه الآخر لجواز صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلا ذاتا بحسب الخارج لكان محمولا عليه مواطاة وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود على ما في شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية زائد في الممكن اذا تقرر هذا فنقول مراده من المتكلمين ههنا جمهور المتكلمين لا اعم من الاشعري ولفظ العلة للدلالة على ان الوجود عندهم مغاير بالماهية للذات الموصوفة به لامتناع عليية الشيء لنفسه ولادلالة فيه على كون الوجود وصفا حقيقيا موجودا في الخارج كما ذهب اليه اكثر المتكلمين لان الاوصاف الاعتبارية تحتاج الى علة ايضا كما صرح به في كتبه وصرح به المحققون (قوله كونه عين وجوده الخ) لا يخفى ان الضمير بن عائدان الى الذات من حيث هي هي كما هي مراد المتكلمين ايضا اذ لا يمكنهم حمل الذات على الهوية التي هي الماهية الشخصية الموجودة لانه يستلزم عروض الوجود للماهية الموجودة فيلزم ان يكون لها وجودان فالمراد بكون الذات من حيث هي عين الوجود الخاص ذهنا وخارجا لان وجوب الوجود بمعنى اقتضاء الذات الوجود وامتناع الانفكاك كما يكون بطريق عليية الذات يكون بطريق عينية الذات بالطريق الاولى لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه بداهة ولذا قالوا على مذهب المتكلمين تصور الانفكاك ممكن والمتصور محال وعلى مذهب الحكماء التصور والمتصور كلاهما محال فهو اولي بوجوب الوجود فاقبل لو كان وجوب الوجود عبارة عن كون الذات عين الوجود لزم على القائلين بانه عين في الكل ان يكون الممكن واجب الوجود وبطلانه غنى عن البيان فدفع بما قدمنا من ان مراد القائلين بانه عين في الكل كون الوجود عين الهوية الخارجية لا عين الماهية من حيث هي هي ذهنا وخارجا على ان المراد ههنا ذات الواجب ووجوده المستغنى عن الغير فلا اشكال وفي اضافة الوجود الى ضمير الذات اشارة الى ان مرادهم كون الذات عين وجوده الخاص لا عين الوجود المطلق اذ لا يقول به عاقل وفي حمل العينية على الوجوب تسامح لانها منشأ الوجوب لا عينه (قوله ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا) في هذا التحرير اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع بان ليس كل فرد من افراد

قوله وايضا لم يكن الخ فيه انه يجوز الشك لعدم العلم بالانحداد لا لعدم الانحداد فافهم منه

الوجود قائما بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته وان كان سائرا افراده قائمة بالغير ومعنى
القيام بذاته ان لا يكون مختصا بالغير اختصاصا بالاعتبارات بالنعوت وحاصله عند
التكلمين ان لا يحتاج الى محل يقومه لا الى موضوع فقط فانه مصطلح الحكماء
القائمين بالهولي والصورة الجوهرية الحالة فيها ليكون الصورة قائمة بذاتها
بمعنى استغنائها عن الموضوع الذي هو محل المرض خاصة واذا كان الفرد
الخاص قائما بذاته في الخارج يلزمه ان لا يكون منتزعا عن غيره قطعا فوله غير
منتزع عن غيره نصريح بما علم ضمنا للاشارة الى ان بعض افراد الوجود مختلف
للواقف في امرين احدهما ان ذلك الفرد قائم بذاته والواقف قائمة بالغير وثانيهما
ان ذلك الفرد موجود حقيقي غير منتزع عن الغير والواقف امور اعتبارية منتزعة
من الغير وهذا الكلام منه مبنى على ان المراد من الوجود معنى مبدأ الآثار الخارجية
لامعنى الكون في الاعيان كما سيحكي وما قيل قوله قائما بذاته احتراز عن حصص
الوجود كما ان قوله غير منتزع عن غيره احتراز عن افراد الحقيقة فنيه انه ان
حل الوجود ههنا على معنى المبدأ فذات الواجب فرد حقيقي للوجود بهذا المعنى
عندهم فلا يصح الاحتراز عنه بل لا يحصل وايضا افراد الحقيقة في الممكنات
هي الحصص من الكون اعني الاكو ان الخصوصية القائمة بها فيخرج الكل بالقيود
الاول وان حله على معنى الكون دفع انه خلاف ما برأيه الشارح ليس في الواجب
حصة منه عند الشارح والالم يكن النزاع بين الحكماء والتكلمين معنويا لان مراد
الحكماء ان يكون الذات عين معروض الحصة ومراد التكلمين زيادة تلك
الحصة فلا نزاع حقيقة وايضا انما يصح ذلك لو كان للوجود بمعنى الكون
في الاعيان افراد حقيقة وراء الحصص منه في الممكنات ولا سبيل الى اثباتها كما
ذكره المصنف وغيره من المحققين وغرض الشارح ههنا وفي حاشية البحر بد
جعل النزاع بين الفريقين معنويا مع اندفاع جميع ما اوردوه وذلك لا يتيسر
الابان لا يكون في الواجب حصة من الكون في الواقع وان افراد الحقيقة
في الممكنات هي تلك الحصص لا امور اخرواها وبذل على ذلك ما ذكره
في حاشية البحر بد كما نقله (قوله وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات
الموجودة) اي الماهيات التي يترتب عليها الآثار الخارجية في بادى النظر اي
قبل التأمل والتوجه الى دليل العينية في الواجب فلا يرد ان وجود الموجود
قد يكون نظريا فلا ينتزع عنه الوجود في بادى النظر على ان المراد من
الماهيات الموجودة الماهيات المعلومة الوجود بداهة او كسبا اذ لا يمكن النزاع

قوله والا لم يكن الخ
لم يصح نزاع الحكماء
في زيادة الحصة وان
لم يوجد هناك فرد
آخر وراء الحصة
عارض للذات
ومعروض للحصة
منه

في الماهيات المجهولة الوجود اذا المراد ان العقل بضرب من التخييل
يفصل الماهية الموجودة الى ماهية ووجود و يصفها به بان يقول تلك الماهية
موجودة في الخارج على ان يكون الوجود المنتزع في بادي النظر زائدا في الكل
ولذا قال (امر مشترك الجميع فيه وبه) اي بثبوت ذلك الامر المشترك (ممتاز)
تلك الموجودات (عن المعدومات) التي لم يثبت ذلك الامر لها (وهو) اي
ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات (الوجود المطلق) بمعنى الكون
في الاعيان المشترك في بادي النظر (وانما يخص في الممكنات) اي انما يكون
فردا خاصا فيها (بالاضافة الى الماهيات التي ينتزع) ذلك الوجود المطلق (منها)
كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الهيئة (اي
بحيث ينتزع منها الوجود المطلق لاجل الحصص العارضة لها المتمايزة
بعضها عن بعض بعوارض الاضافات المخصوصة) (مستند الى وجود خاص)
بمعنى مبدأ الآثار (يكون تخصصه) اي كونه فردا خاصا ممتازا عن جميع ماعداه
من افراد الوجود المطلق (بسبب الاضافة الى غيره) اي بالتجرد عن الاضافة
(وهو الوجود الحق الواجب لذاته) وحاصل كلامه ان العقل في بادي النظر
ينتزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون في الاعيان وزعم ان لكل حصة
منه ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب حصة منه في الواقع فان ذاته
تقوم مقام الحصة في كونه مبدأ الآثار الخارجية فيكون ذاته وجودا خاصا بمعنى
مبدأ الآثار وان لم يكن وجودا خاصا بمعنى الكون في الاعيان ولك ان تحمل مراده
من الوجود المطلق على معنى مبدأ الآثار الخارجية المشترك في الواقع بين الكل
لاقي مجرد بادي النظر فافهم وفي هذا التفصيل اشارة الى امور الاول ان الوجود
المطلق مفهوم انتزاعي ومعتقول ثان كما ذهب اليه المحققون لامة قول اول كما زعمه
اكثر المتكلمين الثاني ان الوجود المطلق مشترك معنوي يخص بالاضافات
لامشترك لفظي كما زعمه الاشعري الثالث ان الامتياز بين وجود الممكن ووجود
الواجب بعارض الاضافة والتجرد عنها وبين وجودات الممكنات بعوارض
الاضافات المخصوصة لابعوارض الاضافات المخصوصة في الكل كما زعمه الامام
الرازي واستدل به على كون الوجود المطلق طبيعة نوعية بين افراده لا يختلف
مقتضاها في افرادها حيث قال الوجود مفهوم واحد مشترك بين الكل
ولا يخص الابعوارض الاضافات المخصوصة وكل مفهوم لا يخص افراد
الابعوارض فهو طبيعة نوعية بين افراده لا يختلف مقتضاها فاما ان يقتضي

العروض والاعروض ولا يقتضى شيئا منهما والاثبات محال والاحتجاج واجب
 في وجوده الى امر منفصل وكذا الثاني محال والالكان وجود الممكنات غير
 عارض فتعين الاول فيكون زائدا في الكل وحاصل الجواب عنه ان الوجودات
 الخاصة حصص مختلفة وحقائق متكررة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون
 متمثلة متفئة الحقيقة الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن
 والعرض توهم ان تكثر الوجودات وكوأنها حصة حصة انما هو مجرد عارض
 الاضافة الى الماهيات المعروضة اها كبيض هذا الثلج وذلك الثلج ونور هذا
 السراج وذلك السراج وليس كذلك والانصاف ان ما ذكرنا من الاختلاف
 بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن ويحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض
 ومثل وجود الفار وغير الفار واما في وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمر
 فلا كذا في شرح المقاصد والدليل على ذلك الحق كون الوجود المطابق كايام شككا
 بين افراده فيكون عرضيا لافراد بناء على ان لا تشكك في الذوات والذاتيات واذا
 كان عرضيا لاهلها كان تلك الافراد متباينة الاثار مختلفة الحقائق لكن الحصر في
 قول شارح وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة آبهل على ان وجود الممكنات
 متمثلة متفئة الحقيقة فلا حتم للاختلاف في الحقيقة في مثل وجود الجوهر والعرض
 عنده كما قال شارح المقاصد فانما ان يقول فحينئذ يلزم ان يكون الوجود المطابق
 طبعية تنوعية بالنسبة الى افراده التي هي وجودات الممكنات مع ان شموله لا واجب
 الخاف لها بالحقيقة يبطل كونه طبعية تنوعية بالقياس اليها والجواب ان الوجود
 المطابق الشامل لكل مفسر بمبدأ الآثار الخارجية وهو الكل المشكك بين
 وجود الواجب ووجود الممكن عند التحقيق لا مفسر بالكون في الاعيان فانه
 غير مشترك بين الكل في التحقيق وان كان مشترك في بائى النظر اذ لا حصة
 منه في الواجب فليكن بهذا المعنى طبعية تنوعية بالنسبة الى وجودات الممكنات
 نعم يتجه عليه وعلى شارح المقاصد ان وجود الانسان ووجود الفرس يترتب
 عليهما آثار متباينة فكيف يكونان متمثلين متفئين في الحقيقة النوعية الرابع
 ان النزاع لاحد في كون الوجود المطابق زائدا في الكل الخامس ان بيان استند
 وجود الممكنات الى ذلك الوجود انما من التخصص بالمجرد عن الاضافة تصرف بما
 انه مبدأ الممكنات فيكون ذلك الفرد وجودا ووجودا خارجيا ضرورة فلا يتوهم
 ان مجرد كونه وجودا لا يقتضى كونه وجودا في الخارج فان وجودات الممكنات
 امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج في التحقيق مع كون كل منها وجودا خاصا

على ان التخصيص بسلب الاضافة الى الغير يقتضى كونه موجودا خارجيا قائما بذاته كما لا يخفى على اولى النهى فافهم هذا المقام (قوله والبرهان يدل الخ) لا يخفى ان الظاهر ان يقول والبرهان يدل على ان تخصيصه في الواجب اى كونه فردا خاصا في الواجب ليس بعارض الاضافة بل بذاته الا انه قصد الاشارة الى ذلك البرهان الذى ذكره في كتبه من ان كل ما يغير الشئ بالماهية فثبوته له يحتاج الى علة تجعل ثابتا له بداهة فكل موجود بوجود زائد عليه كالممكنات فلا بد له من علة تجعل الوجود الزائده وتلك العلة في الممكنات غيرها ولا يكون في الواجب غيره ولا ذاته لان مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة بداهة فلو كانت ذاته مفيد الوجود الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود كما يشير اليه هذا ومن توهم ان مراده من البرهان ههنا البرهان السابق في اثبات الواجب اعترض عليه بان البرهان المذكور انما يدل على ان كون الممكنات بهذه الهيئة مستندا الى ذات لا يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده عين ذاته او زائدا عليه لاعلى استناده الى الاول بخصوصه واعتراضه وارد على نفسه لاعلى الشارح (قوله مستندا الى وجوده) اى الى وجود خاص بمعنى مبدأ الآثار الخارجية الذى هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر بالكون في الاعيان ولفظ الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان ومجاز في معنى المبدأ من باب ذكر الخاص واراادة العام لان كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار الخارجية بدون العكس لجواز ان يترتب الآثار الخارجية على الذات الصرفة من غير ان يتصف بفرد من افراد الكون في الواقع (قوله فان قلت ان اريد الى آخره) منشأ هذا السؤال ما قدمنا من كون الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان مع توهم انه يجب ان يحمل الوجود في محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين على معناه الحقيقي ولذا تعرض في الشق الثانى بالمعنى المصطلح عندهم ومورده كون القول بالعينية حقا مع دعوى ان النزاع بين الفريقين معنوى فان حاصل السؤال اما بطلان القول بالعينية الوجود للواجب او بطلان القول بكون النزاع معنويا لانه اما ان يراد بالوجود الذى ادعوا كونه عين ذات الواجب الوجود المطابق المشترك المفسر بالكون في الاعيان واما ان يراد معنى آخر مصطلح بينهم فان اريد الاول فالقول بكون ذلك المعنى المشترك او بكون حصه منه عين ذات الواجب ظاهر البطلان ضرورة ان شيئا منهما ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات لانهما معنيان مصدران قائمان بالغير ومن الامور الاعتبارية فكيف يكونان عين ذات الموجود الخارجى القائم بذاته

مع ان الاول يستلزم كون حقيقة تعالى امورا متعددة مقارنة للممكنات كما في شرح
 الموافق وان اريد الثاني فالقول بكون النزاع بين الفريقين مبنو با باطل لان
 مراد المتكلمين زيادة الحصص من ذلك المعنى المشترك او زيادة نفس المشترك
 في الكل فيكون النزاع افظيا وانما حملنا مراده في الشق الاول على اعم من
 الحصص لانه صرح بكون ذات الواجب عين الوجود الخاص المخصص
 بسبب الاضافة الى الغير فالافتصار ههنا على المعنى المشترك كما وقع من البعض
 قصور (قوله قلت المراد الى آخره) جواب باختيار شق ثالث بمعنى لاشك ان
 الوجود المصطلح عندهم هو معنى الكون في الاعيان بل مطابق الكون سواء
 في الاعيان او في الازدهان بناء على القول بالوجود الذهني لانه في آخر لكتهم
 لم يريدوا في قولهم ان الوجود عين الذات في الواجب معنى الكون ولا معنى آخر
 مصطلح فيما بينهم بل ارادوا مبدأ الآثار الخارجية او مطابق الآثار وذلك المبدأ
 هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر بالكون وذكر ما يدل على المعنى
 المصدرى و ارادة مبدأ انتزاعه شايع فيما بينهم كما في قولهم صفات الله تعالى
 عين الذات اذ المراد الآثار التي ترتب على صفة العلم فيها مثل ان ترتب في الواجب
 تعالى على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فيها فكذا مرادهم ههنا الآثار التي
 ترتب على صفة الوجود فيها ترتب في الواجب على الذات لا على صفة زائدة
 عليه كما فيها فمعنى قولهم هذا ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عين ذات
 الواجب ولا شك ان مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى موافقة
 وان لم يحمل عليه كذلك الوجود بمعنى الكون فيصح ان يقال ان الواجب فرد
 خاص من الوجود المطابق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية قال في حاشية التجرىد
 بعد ما نقل اقوال الحكماء اقول فتلخص مما نقلناه ومما تركناه من نصير بحاثهم
 وتلو بحاثهم ان حقيقة الواجب عندهم هي الوجود البحت القائم بذاته المعرى
 في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الخارجية فهو اذن موجود بذاته منشخص
 بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعنى بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو بقاء
 البسطة التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه مروض
 لحصة من الوجود المطابق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث اولا حظه
 العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الهيئة لا بذاته بخلاف الاول
 فانه بذاته كذلك ثم قال فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن
 نفس الوجود موجودا لاستحالة قيام الشئ بنفسه حقيقة والا لكان

تابعاً ومتبوعاً لنفسه وهذا فاسد بل يكون موجوداً بسبب عروض حصة
 من الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرقا وان كان معناه ماهو
 اعم من ان يكون نفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق
 بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى الوجود ما قام به الوجود اعم
 من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بالوصف او على طريق قيام
 ذات الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على
 هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الوجود عليه مجازا ثم افترض كونه
 مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر
 وابو علي في تعليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه
 يجب وجوده لانه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره ثم
 ذكر هناك وفي مواضع اخر من تلك الحاشية لتحقيق هذا المقام وحاصله ان
 صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ اشتقاق المحمول في الواقع
 كما في قولنا الشمس مضيئة فان صدق حمل المضيء على الشمس بسبب اتصافها
 بالضوء الزائد على ذاتها وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع كما في قولنا
 الضوء مضيء فانه مضيء بذاته لا بسبب اتصافه بضوء آخر قائم بالضوء الاول
 الموضوع بل بالضوء الذي تضمنه المحمول منتزعا من ذات الموضوع فهو عين
 ذات الموضوع لا امر زائد عليه فاذا قلنا الممكن موجود بمعنى كأن في الاعيان
 فصدق الوجود عليه بسبب اتصافه بحصة من الكون المطلق مكتسبة من
 الفاعل لا بخصوصية ذاته من حيث هي هي واذا قلنا الواجب موجود بذلك
 المعنى فليس صدقه بسبب اتصافه بحصة من الكون ايضا كما زعم المتكلمون
 للبرهان المشار اليه بل بخصوصية الواجب من حيث هي هي فالوجود الذي
 تضمنه المحمول عين ذات الواجب ومنتزعا منها كما في الضوء مضيء بخلاف قولنا
 الممكن موجود فانه من قبيل الشمس مضيئة واذا لم يكن هناك حصة من الكون
 دائمة على ذات الواجب في الواقع فالوجود الذي تضمنه المحمول على الواجب
 ينصرف من معنى الكون الى معنى مبدأ الآثار الخارجية الصادق في الواقع على
 ذات الواجب وعلى الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات وكذا المراد في قولهم
 صفات الله تعالى عين ذاته والافكيك يقول عاقل بكون الامور المتغيرة
 مفهوما وماهية عين ذات شيء وانما يقول الآثار المترتبة على تلك الامور
 مترتبة على ذات الواجب وليس هناك حصص زائدة من تلك الماهيات المخالفة

اي لا بد
 من
 سبب
 متعين

في الواقع فقد اتضح أمور الأول ان انتزاع الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان
 يدور على معنى مبدأ الآثار الخارجية وجود او عدم ضرورة انه مهمما وجد هذا
 المعنى ينتزع العقل منه الوجود المطلق ومهما لم يوجد فيه كما في المدومات
 لم ينتزع فان كان مبدأ الآثار عين الذات انتزعه من مجرد الذات وان كان وصفا
 زائدا على الذات انتزعه من الذات المأخوذة مع ذلك الوصف لا مجرد الذات
 فالحكماء وطائفة من المحققين يقولون بان مبدأ الانتزاع الذي هو مبدأ الآثار
 الخارجية عين ذات الواجب لا وصف زائد عليه والتكلمون بقولون ان ذلك
 المبدأ وصف زائد عليه لا عين الذات فعلى هذا التحرير يكون النزاع بين الفريقين
 معنويا الثاني ان المراد ما صدق عليه الوجود لانفس مفهوم الوجود المطلق
 الصادق على ذات الواجب وسائر الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات فلا يرد
 ما وردوا من ان الوجود بديهي فلو كان عين ذات الواجب لكان حقيقة
 تعالى ايضا بديهية معلومة لكل احد واللازم باطل وحاصل الدفع ان الوجود
 بمعنى مبدأ الآثار عرض عام لجميع الوجودات الخاصة بدليل انتشيك ولا يلزم
 من بداهة العرض العام بداهة حقايق الافراد المندرجة فيه الثالث الوجود
 المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عرض عام لافراد الحقيقة التي هي
 الوجودات الخاصة وهي ذات الواجب والاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات
 اعني الحصص من الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان لا أمور أخرى
 تلك الحصص في الممكنات فلا حاجة الى اثبات تلك الأمور مع كون اثباتها دون
 خطر القتل كما احتج اليه من قال في مذهب الحكماء ان هناك في الممكن ثلاثة
 أمور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصص من الكون الخارجي
 عارضة لتلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهية
 وحصص من الكون الخارجي عارضة لتلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود
 زائدا في الممكن وعينا في الواجب على ما اشار اليه في المواقف وشرحه مع ان
 فيه ما فيه لانه ان اراد بالوجود معنى الكون في الاعيان فلا يكون هو ولا ما صدق
 عليه عين الواجب حقيقة وان اراد معنى المبدأ فهو كما يعرض ذات الواجب
 عارض للاكوان الخارجية لا معروض لها وايضا على تقدير تحقق حصص من
 الكون الخارجي يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك الحصص نعم للوجود
 بمعنى المبدأ حصص عارضة لذات الواجب وللاكوان الخارجية العارضة
 للممكنات كهذا المبدأ وذات المبدأ وانه بالنسبة الى تلك الحصص نوع

قوله لما قال اهل المعقول كل كلى نوع لما فتحه من الحصص لكنه لا ينافى كونه عرضا عاما
بالنسبة الى معروضات تلك الحصص كما ان الماشى نوع بالنسبة الى هذا الماشى
وذلك الماشى وهو مع ذلك عرض عام بالنسبة الى معروضات تلك الحصص
كزيد وذلك الفرس لا يقال فقد ثبت لا وواجب حصة من الوجود بمعنى المبدأ
وان لم يثبت له حصة من الوجود بمعنى الكون فليكن مراد المتكلمين زيادة
تلك الحصة على ذات الواجب ولا شبهة فيه لانا نقول لا شبهة في ان مرادهم
زيادة وصف قائم بالذات غير محمول عليه مواطاة وتلك الحصة محمولة عليه
مواطاة على انه لا شك في ان مرادهم زيادة وصف يصدق عليه مبدأ الآثار
وحصص المبدأ لا يصدق عليها مبدأ الآثار لان مبدأ الآثار بمعنى سبب الآثار
وسبب الآثار متقدم على صدور الآثار من الماهية الموجودة وتلك الحصص
متأخرة عن الصدور وهذا كما ان مفهوم الماشى والحصص منه ليست بماشية
وانما الماشى معروضات هذه المفهومات فافهم الرابع ان الوجود المطلق انما
ينتزع عما يتصف به في بادي النظر وذلك المتصف هو الماهية لاحصة
من الكون فهو منتزع عن الماهيات لكنه في الواجب منتزع عن الماهية بلا واسطة
شيء آخر وفي الممكنات بواسطة عروض الحصص من الكون الخارجى اعنى
بواسطة الاكوان المخصوصة العارضة لها فن توهم انه في الممكنات منتزع
عن انفس تلك الحصص اعترض عليه ان هذا لكلام مناف لما سبق منه حيث جعله
منتزعا من الماهيات الموجودة واعتراضه مردود على نفسه لان مبدأ الانتزاع
لا يجب ان يكون منتزعا عنه وانما يكون كذلك حيث يكون ذلك المبدأ عين الذات
الخامس ان حاصل معنى قولنا الشيء موجود فى الخارج بمعنى كائن فى الاعيان
هو انه بحيث يصح ان ينتزع منه الوجود المطلق سواء انتزع منه بالفعل او لا
وحاصله ان فيه مبدأ الآثار الخارجية سواء كان ذلك المبدأ عين ذاته بان لا يكون
له ماهية كلية بل هوية بسيطة تعينت بذاتها كما قالوا فى حقيقة الواجب
اووصفا زائدا على ذاته بان يكون له ماهية كلية جعلها الفاعل متشخصة متعينة
وذلك التعين والتشخص عين الوجود الخاص عند تحقيق الشارح فى تلك
الحاشية فيكون وجود الخاص حالة زائدة على ذات الممكن مكتسبة من الفاعل
و يكون تلك الحالة سببا لانتزاع الوجود المطابق عن الماهية الموصوفة بهما
وتلك الحالة عبارة عن الكون المخصوص فى الاعيان فيكون حصة من الوجود
المطلق بمعنى الكون فى الاعيان وليست بعارضة للماهيات فى الخارج لما سبق بل

قوله وحصص المبدأ
لا يصدق عليها الى
آخره فيه ان المبدأ لما
كان نوعا بالنسبة الى
تلك الحصص لزم صدقه
عليها (محمد اسعد)
قوله وتلك الحصص
متأخرة الى آخره فيه
ان تلك الحصص
تخصص من مبدأ الآثار
بمعنى سبب الآثار
المتقدم على صدور
الآثار فتكون متقدمة
على صدورهما وكيف
لا وتقدم ماهية الشيء

في الذهن فقط لكونها من المعقولات الثانية ~~ص~~ الوجود المطابق ولا يقدح فيه كون بعض افرادهما موجودا خارجيا لانه يتصف بهما في وجوده الذهني فقط كفهوم الجزئي واشار بقوله في الماشية بحيث اولا حظه العقل انتزع منه الوجود الى اندفاع ما يحتاج في الاوهام من انه لو كان الوجود معقولا ثانيا عارضا في الذهن ففسلزم ان لا يكون الوجود الخارجي الذي لم يحصل في ذهن اصلا متصفا بالوجود الخارجي وذلك ظاهر البطلان وحاصل الاندفاع على ما اشار في تلك الماشية ان ليس معنى قولنا ان الوجود عارض في الذهن فقط انه عارض عروض الصفة لموصوفها بل المراد ان يكون الموجود بحيث اولا حظه العقل انتزع منه الوجود وتلك الماشية ثابتة للموجود وان لم يلاحظه العقل ابدا نعم لقائل ان يقول ثبوت تلك الماشية في الواقع اما في الخارج فيلزم ان يثبت المعقول الثاني في الخارج وهو باطل او في الذهن فيمورد المحذور ولا يختص الا بما اختاره في كتبه من كون المحمول نفس الماهية كما ذهب اليه الاشراقية لوجودها كما ذهب اليه جمهور المشائبة فآثر الفاعل نفس الماهية ويلزم جعلها ان يكون ماهية الانسان مثلا انسانا وموجودا الى غير ذلك من الاعتبارات من غير احتياج الى جعل آخر بجعلها انسانا او موجودا في حظه العقل ينتزع منه الوجود وقد صرح به ذيل ما نقلناه حيث قال نعم مصداق حمل الموجود على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو بمحمول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول ذاته من حيث انها مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فراده من اثر الفاعل في قوله وفي الممكنات اثر الفاعل اما نفس الماهية المجعولة ان حمل على اثر بلا واسطة او حصة من الكون الخارجي ان حمل على الاثر بالواسطة فن قال ان مراده الوجود الخاص بناء على ان الماهيات ليست بمجعولة بل المجعولة وجودها فقد غفل عما ذكرنا (قوله وهو في الواجب ذاته بذاته الى آخره) فيه اشارة الى تحرير التحرير بان المراد من كون مبدأ الانتزاع عين الذات كون الذات بذاته مبدأه (قوله فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين الى آخره) اقول لما كان الجواب السابق اثباتا للدعوى ان النزاع بين الفريقين معنوي بتحرير ان مراد الحكماء طائفة ومن المحققين من ان الوجود مبدأ انتزاع هذا المفهوم المشترك البديهي وكان بناؤه على ان مبدأ انتزاع ذلك المفهوم لا يمكن الا بمبدأ الآثار سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات مأخوذا متبهما فافارود

٦ مع تأخر حصصها
غير متصور
(محمد اسعد)

قوله وهذا كما ان
مفهوم الماشي
والخاص منه الى
آخره مغالطة محضة
بوضع الوصف
الخارجي موضع الماهية
اذ الكلام في صدق
ماهية الماشي على
حصصها ولاحقا
فيه (محمد اسعد)

هذا السائل بانه لما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين تكون بذاتها مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبهم ايضا اما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع اعم من الوجودات الخاصة ومن علمائها ومنشأها كما قيل واما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع وان كان خاصا بالوجودات الخاصة التي هي افراد الوجود بمعنى مبدأ الآثار الا ان الذات لما كانت علة لوجودها الخاص كانت مبدأ لآثارها الذي هو وجودها الخاص المعلوم فتكون موجودة ومبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها بواسطة وجودها اللازم لها ولا ينافيه قوله بذاته في زعم السائل بمعنى ان لا يكون الذات مبدأ لانتزاع بواسطة وجود زائد مكتسب من الغير كما في الممكنات وان كانت مبدأ بواسطة وجود زائد تقتضيه الذات واذا كانت الذات مبدأ لانتزاع بذاته على مذهبهم ايضا فلم يبق نزاع بين الفريقين لان جمهور المتكلمين يوافقون القائلين بالعينية في ان الذات بذاتها مبدأ لانتزاع فظهر ان منشأ السؤال اما تعميم مبدأ الانتزاع من علة الوجود الخاص وان لم تكن تلك العلة موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها واما جعل تلك العلة موجودة لكونها مبدأ الاثر مع تعميم قوله بذاته مما كان مبدأ لانتزاع بواسطة وجود زائد لازم للذات لا مكتسب من الغير ومورده دعوى ان بين الفريقين نزاعا معنويا على ان يكون معارضة الزامية على سبيل القلب ومتضمنة لمعنى النقص الرجوع الى منع الملازمة القائلة بانه كلما كان مراد القائلين بالعينية ان الوجود بمعنى مبدأ انتزاع الوجود المطابق عين الذات كان النزاع بين الفريقين معنويا من غير محذور آخر (قوله قلت القائلون بالعينية) اى بهذا المعنى وهم الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين وحاصل جوابه انه عارض المعارضة المذكورة اولابانه لو لم يكن بين الفريقين نزاع معنوى لما استدلل القائلون بالعينية بهذا المعنى على بطلان مذهب جمهور المتكلمين لكنهم استدلوا على بطلان هذا المذهب بان الذات التي كانت علة ومبدأ لآثر وجودها اما ان لا تكون موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها فيلزم ان تكون العلة الموجدة ومبدأ الاثر معدومة في مرتبة الابداد والافادة وهو باطل بداهة والا لا نسد باب اثبات الصانع واما ان تكون موجودة بوجود هو عينها فيلزم ان يكون بعض افراد الوجود عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود زائدا كما هو مذهبهم فيلزم التناقض واما ان يكون موجودة بوجود زائد فنقل الكلام الى ذلك الوجود الذي هو شرط الابداد والافادة فان كان عين الوجود المعلوم لزم الدور

وان كان غيره يلزم تسلسل الوجودات الزائدة المترتبة المتوقف بعضها على
بعض او ينتهي الى وجود هو عينها فيلزم تناقض ولو قطعنا النظر عن
لزوم التسلسل او التناقض يلزم ان يتمدد وجود شيء واحد وهو بداهي
البطلان و اشار في ضمن هذه المعارضة ثانيا الى اثبات الملازمة المنووعة بان كون
الذات بذاته مبدأ لا نزاع الوجود المطلق عنه لا يصح على هذا المذهب اى
بان يكون الذات علة للوجود في الواقع واللكان علة له في الواقع وكما كانت علة له
في الواقع يلزم احدا المفاسد المذكورة فظهر ان كون الذات بذاته مبدأ للانتراع
لا يصح بهذا الطريق اى بطريق العلية بل بطريق العينية و ايس هناك
طريق ثالث صحيح للبداية الذاتية على هذا المذهب فثبت انه كلما كان مراد
القائلين بالعينية كون الذات بذاته عين الوجود بمعنى مبدأ الانتراع كان النزاع
بين الفريقين معنويا وفي هذا الاستدلال اشارة الى البرهان المشار اليه فيما سبق
وبعد ذلك يظهر ان معنى قوله بذاته في قوله وهو في الواجب ذاته بذاته ان ذاته
تعالى مبدأ لذلك الانتراع بذاته لا بواسطة وجود ذاتها صلا لا يمكنه بان الغير
ولا معا ولا للذات وبهذا البيان اندفع ما نحبروا في تطبيق هذا الجواب للـؤال
واندفع ما اورد عليه من ان ما ذكره في مقام الجواب مبطل لمذهب المتكلمين
لا مثبت للنزاع المعنوي بين الفريقين وما قيل في دفعه ان المراد من الجواب
ان الانتراع عن الذات بمدخلية العلية للوجود لا يفيد كون الذات بذاته مبدأ
للانتراع والمراد ذلك ففقد انتراع الوجود المطلق في الكل ليس الا بواسطة
العلية ومبدأية الآثار و اوعند القائلين بالعينية ومنهم من اجاب عنه بان المراد
من الجواب انه لو كان الذات بذاته مبدأ للانتراع لانتراعه المستدلون على
بطلان مذهبهم عن الذات لكنهم لم ينتزعوه منها وقالوا لو كانت الذات من حيث
هي هي علة للوجود يلزم كون الموجود معدوما وانت خبير بان عدم انتراع
الخاص لا يكون دليلا على عدم انتراع اهل المذهب نعم برده على الشارح ان ما ذكره
انما يفيد ان الذات بذاته لا يكون مبدأ للانتراع في الواقع لانه لا يكون كذلك عند
اهل المذهب وان كان باطلا في نفسه والنزاع المعنوي يدور على الثاني
لا على الاول ولا يختص الا بان يكون الجواب مبني على تحريك التحريك بان المراد
ان يكون الذات بذاته مبدأ لانتراع في الواقع لا مبدأ و اوفى زعم (قوله
بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد) الاولى ان يقول بان مفيد الوجود موجود
في مرتبة الافادة كما قال بعض المحققين او جهين الاول ان ما ذكره
بحسب الظاهر مخصوص بما ذهب اليه اكثر المتكلمين من كون الوجود

موجودا خارجيا مع ان البعض الآخر ذهب الى كونه امرا اعتباريا ووصفا
 ذهنيا ولا يشمل في الظاهر الثاني ان الاتحاد متبادر في الفعل الاختياري لافي
 الاقتضاء والايجاب المراد ههنا بخلاف افادة الوجود الا ان مرادهم من الاتحاد
 ههنا افادة الوجود اعم من ان يكون الوجود المقاد للغير او لنفس المفيد ولذا
 اورد الامام على هذا الحكم انه بديهي في افادة الوجود للغير ومنوع في افادة
 الوجود لنفسه حيث قال لم لا يجوز ان تكون الماهية من حيث هي هي
 علة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود كالماهية الممكنة التي
 هي علة قابلية لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود و كالذاتيات
 التي هي علل مقومة للماهية و كالماهية بالنسبة الى لوازمها فان الكل
 علل متقدمة على معلولاتها بالذات لا بالوجود و اجاب عنه المحقق الطوسي
 و ارتضاه المحققون بان مفيد الوجود مطلقا موجود بداهة و قياس الفاعل على
 القابل فاسد مع الفارق لان القابل لا بد ان يلاحظ خاليا عن الوجود لئلا يلزم
 حصول الحاصل و الفاعل لا بد ان يلاحظ موجودا حتى يمكن له الافادة وكذا
 قياسه على الذاتيات بالنسبة الى الماهية و الماهية بالنسبة الى لوازمها اذ لا يجب
 تقدمها على معلولاتها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات و اتصافها
 بلوازمها انما هو بحسب العقل و اذا تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا
 كذلك لما سيجي من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض كذا في شرح
 المقاصد و لقائل ان يقول كون الذات فاعلا للوجود في الخارج انما يصح اذا كان
 الوجود موجودا خارجيا كما ذهب اكثر المتكلمين و اما اذا كان وصفا اعتباريا
 زائدا و مبدءا لانتزاع الوجود المطلق في الكل الا انه في الواجب مقتضى الذات
 وفي الممكن اثر الفاعل فلا اذا الوجود على هذا يكون معقولا ثانيا عارضا في العقل
 فقط و الجواب ان معنى افادة الوجود الخارجي جعل المتصف به موجودا
 خارجيا اي جعل الماهية بحيث لو لاحظها العقل لانتزع منها كونا في الاعيان
 فلو جعل الماهية نفسها موجودا خارجيا كانت فاعلة في الخارج و لزم
 تقدمها على نفسها بالوجود الخارجي للبداهة المذكورة و تلخيص الكلام
 ان ذلك الوصف الاعتباري ان لم يكن موجودا في نفس الامر كان الوجود
 عين الذات و الا فلا بد له من علة موجودة في نفس الامر للبداهة فان
 كان وجود تلك العلة عين الوجود المعلوم لزم الدور و الا لزم التسلسل
 و تعدد وجود شيء واحد و الكل محال و بهذا اندفع ما اورده العلامة
 التفتازاني في شرح المقاصد و ظهر فساد ما قاله بعض الازكياء و نقله

بعض المحشين ههنا من ان الحق ان المتكلمين القائلين بكون ذاته تعالى مفيدة
لوجوده يلزمهم القول بالعينية من حيث لا يشعرون لان الوجود عند اكثر
المتكلمين موجود في الخارج وزائد على الذات فيه وعند بعضهم صف اعتبار
زائد في الكل بحسب نفس الامر وان لم يكن زائدا في الخارج (قوله ينكشف كثير
من شبهه) ههنا وفي كون الصفات عين الذات وقد اشترنا الى بعض ما ههنا
والى وجه انكشافها واتى بعد ابحاث اخرى وانما اطينا الكلام في هذا المقام لانه
ممركة عظيمة بين الاعلام وقد حقه الشارح بحيث يدفع الاوهام ولا يتضح
مراده الا بيسط الكلام (قال المصنف ولا خالق سواء) عطف على خبر ان
قاله اجماعوا على ان صانعا قديما واجب الوجود للعالم وعلى انه لا خالق سواء
ومتصف بصفات الكمال منزوعة عن سمات النفس ثم الخالق المنفى اعم من ان
يكون خالقا بالاستقلال او بالاشتراك ففيه رد لمذهب الاستاذ والمعتزلة كما ان فيه
رد المشهور الحكماء من كون العقول خالقة للعقل والاجسام الفلكية والعنصرية
واعراضها وان لم يرأضه الشارح بل المشركون والطبيعيين ولداعم الشارح
المخاوف من الجوهر والارض (قوله للدلالة النقلية) التي هي العمدة والعقيدة
لاعتدبها الابد تأيدها بالنقلية ولذا قدمها ومدار الاستدلال بالآية الاولى ان
الشيء المستغرق بمعنى الموجود عند اهل الشرع فيشمل كل ممكن موجود جوهر
كان او عرضا واستثناء الواجب منه عقلا لا يتا في كونه قطعيا في الباقي كما يقرر
في الاصول ولو فرض انه بمعنى ما يخبر عنه موجودا كان او معدوما فبستثنى منه
الواجب والمتنع وسائر المعدومات عقلا ومداره بالآية الثانية انكار كل خالق سوى
الله تعالى لان الاستفهام للانكار وكلمة من استفرا فية فالآية الثانية نافية لمذهب
الاستاذ فافهم (قوله قال امام الحرمين لي آخره) بيان ادعى المصنف من
كون الحكم مجمعا عليه او اثبات للدعى بالاجماع كاقبل وفيه ما فيه (قوله من غير
فرق لي آخره) بان ما يتعلق به قدرة العبد ليس مخاوقا له تعالى بل للعبد بل جعلوا
الكل مخاوقا له تعالى وانما هذا الفرق وقع من الذين بعدهم وهم المعتزلة المبسدون
في الاعتقاد التابعون لاهوائهم وما يميل اليه نفوسهم من الحكم بعقولهم وترك
النصوص ففي هذا القيد اشارة الى ان ذلك ليس الا لاجل البدع والاهواء وما
قيل منها انهم سكتوا عن البحث عن قدرة العبد بسلبها عن العبد بالكلية او
باثباتها مع سلب التأثير عنها مطلقا او استقلالها فهو محل الكلام على ما تبدل
عليه وان كان البحث المذكور حادثا بعد الساف في الواقع (قوله وقال حجة الاسلام

الامام الغزالي لما بطل الجبر المحض (وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة
 حركات الجمادات لا يتعلق بها قدرتها لايجاد اولا كسبا وبقيد المحض احتراز
 عن الجبر المتوسط المشوب بالقدرة كسبا كما هو مذهب الاشعري على ما نعرف
 بالضرورة بان يقال لو كان العبد مجبورا في جميع افعاله الصادرة عنه بحيث
 تصدر عنه ما شاء وجوده او عدمه ا ولم يشأ شيئا منها لم يكن فرق بين حركة
 يد المرءش اضطرار او بين حركة يده اختيارا ولا بين الصعود الى المنارة والسقوط
 منها وذلك باطل بداهة اذ البداهة قاضية بان الحركة الاختيارية والصعود
 مقارنة للارادة والقدرة اى لكون العبد بحيث يصح منه الفعل والترك والحركة
 الاضطرارية والسقوط غير مقارنة لهما لكونها غير قاضية بان المقارنة لقدرة
 العبد تحصل بتأثيرها استقلالاً او اشتراكا فيجوز ان تحصل بتأثير القدرة القديمة
 استقلالاً او اشتراكا كما احتمل عند العقل حصولها بتأثير قدرة العبد استقلالاً
 ولذا قال وبطل كون العبد خالقاً لافعاله الاختيارية وجب ان يعتقد الى آخره
 اى وجب الاقتصاد في الاعتقاد بين طرفي الافراط الذي هو مذهب المعتزلة
 والتفريط الذي هو مذهب الجبرية على ما في شرح المقاصد واعلم ان الصفة التي
 بها يتمكن الحيوان من موازنة افعال شاقة تسمى قوة ويقابلها الضعف فتلك
 القوة ان كانت مقارنة للقصد والشعور تسمى قدرة مطلقا عند بعضهم وبشرط
 ان يكون مبدأ لافعال مختلفة لا على نهج واحد عند البعض الآخر فاذا حصل
 القوة المذكورة للعبد صار بحيث يصح منه الفعل والترك فتفسير القدرة بصحة
 الفعل والترك تفسير بلازمها تسا محال والا فاقدره لا بد وان يكون من شأنها
 التأثير والصحة بمعنى الامكان ليس من شأنها التأثير فالمراد بمبدأ تلك الصحة ثم القدرة
 المقارنة للفعل تسمى استطاعة عند الاشعري ولما كانت الاعراض مجردة
 بتجرد الامثال عنده فذهب ههنا ان الله تعالى يخلق في العبد وقت الفعل قدرة
 وقوة من شأنها التأثير فيه ويصير العبد حينئذ بحيث يصح ان يوجد الفعل
 بتأثير قدرته وان لا يوجد ومع ذلك لا يؤثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل بتأثير
 قدرة الله تعالى استقلالاً مع امتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على معلول واحد
 شخصي قطعاً وكذا مذهب القاضي ابي بكر الذي هو مذهب الماتريدية بعينه
 الا ان في قدرة العبد ان يجعله طاعة او معصية بارادته الجزئية كما في لطم اليتيم
 بنية التأديب او بنية الاذى عند القاضي بناء على ان الارادة الجزئية التي هي
 عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من العبد

اختياراً وليست بخارفة لله تعالى لايها لبيت من الموجودات الخارجة بل
من الامور الاعتبارية ككون الفعل طاعة او معصية او من قبيل الحال المتوسط
بين الوجود والمعدم كما ذهب اليه صدر الشريعة في توضيح فلا يلزم ان يكون
العبد موجوداً وحالاً ايهض الموجودات ولا قدرته مؤثرة فيها وتلك الارادة
الجزئية نسبت ناهض على تأثير قدرة الله عند القاضي والمثير يدعى بخلاف ذلك عند
الاشعري فان الارادة الجزئية وان كانت سبباً في تأثير القدرة القديمة الا انها
من الموجودات الخارجية المخارفة له تعالى عنده فليس في قدرة العبد تأثير في اصل
الفعل ولا في وصفه عنده ولذا سمي بالجبر المتوسط وان كان لها مدخل باعتبار
السببية العادية في تأثير القدرة القديمة عنده ايضاً واذا جملوا الفعل الموصوف
بالطاعة او المعصية حاصلها بقدرة القديمة وحدها على مذهب الاشعري
و بمجموع القدرتين على مذهب القاضي على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة
في اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة في وصفه الاعتباري لا بمعنى ان الله تعالى
يوجد الفعل او لا ثم يجعله العبد طاعة او معصية بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته
الى فعل مرضي عند الله تعالى او غير مرضي فبذلك يخلق الله تعالى ذلك الفعل
مع الاستطاعة عليه موصوفاً بالعبادة او المعصية قال في المواقف ما حاصله ان
المؤثر في فعل العبد اقدرة الله تعالى فقط وهو مذهب الاشعري واما قدرة العبد
فقط بلا ايجاب بل بالاختيار وهو مذهب جمهور المترتبة واما مجموع القدرتين
على ان يكونا مؤثرين في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان يكون القدرة
القديمة مؤثرة في اصل الفعل وقدرة العبد في وصفه وهو مذهب القاضي او على
ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في القدرة الحادثة وفي تأثيرها في الفعل ايجاباً
لاختياراً وهو مذهب الحكماء في المشهور و يروى عن نعيم الحارثي اذا تقرر
هذا فظاهر ان لشارح حل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري المتقبل
لمذهب القاضي ولا يتجه عليه ان يقال ان اياه للسببية والاستعانة في قوله بقدرة
العبد على وجه آخر من التوافق يدل على انه انما ينطبق على مذهب القاضي لا على
مذهب الاشعري لما اشرنا من مدخلية قدرة العبد في تأثير القدرة القديمة في الفعل
بالنسبة المادية على مذهب الاشعري ايضاً نعم على هذا يتجه على حجة الاسلام
ان وجوب اعتقاد مذهب الاشعري انما ينتمى باصل مذهب القاضي ودونه
خطر القتاد وان امكن ابطال مذهب الاستاذ بافضائه الى شركة العبد لاني
يجز القادر القديم كما هو كما ستعرف والظاهر من كلام شارح المقاصد ان كلام

قوله وفي تأثيرها يعني
ان القدرة القديمة
تعمل القدرة الحادثة
مؤثرة في الفعل فيكون
تأثير الحادثة واجبا
ضروريا وبهذا يدفع
ان القدرة القديمة
مؤثرة في القدرة الحادثة
على جميع المذاهب
فلا يصح المة بلة بين
مذهب الحكماء وشارح
المذاهب من

حجة الاسلام شامل لمذهب الاشعري او القاضي لانهما في الاقتصاد فحينئذ لا يتجه
عليه ذلك (قوله مقدورة بقدره لله تعالى اختراعا) اي حاصلة بحيث لا يجب على
الفاعل بل بحيث يصح ان يوجد لها وان لا يوجد لها بتأثير قدرة الله سبحانه او بقدره
العبد لما عرفت ان العبد كان بحيث يصح ان يفعله وان لا يفعله فكان العبد قادرا
عليه وكان الفعل مقدورا له وحاصلا بمدخلية قدرته لكون خلق قدرة العبد
او لاسبابها ديا لخلق فعله فتعلق الفعل بقدرة العبد عبارة عن مقارنته لها مع ارادته
الجزئية المخلوقة له تعالى ايضا وتلك المقارنة هي الوجه الآخر من التعلق
المسمى بالاكتساب عند الاشعري كما اشار اليه شارح المواقف حيث قال والمراد
بكسب العبد اياه مقارنته بقدرة و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل
في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب ابى الحسن الاشعري انتهى ولا يلزم
من عدم مدخلية العبد في وجود الفعل عدم مدخلية قدرته و ارادته المخلوقتين
له تعالى عند الاشعري فلا ينافي ما ذكرنا هذا ان حل كلام حجة الاسلام على
مذهب الاشعري واما ان حل على ما يعمه ومذهب القاضي فالوجه الآخر من
التعلق اعم من تلك المقارنة ومن كون العبد سببا لخلق الله تعالى الفعل بصرف
ارادته اليه مع الافتدار والاستطاعة عليه وهو معنى الاكتساب عند القاضي
والماتريدية ولا يخفى ان الايق بالاكتساب الذي هو مدار الثواب والعقاب هو
هذا المعنى لا مجرد المقارنة والمحلية ولذا اعترضوا على الاشعري بان ما ذهب اليه
يرجع الى الجبر المنخفض وقال بعضهم هذا المذهب وان اشتهر عن الاشعري لكن
تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدية (قوله تسمى كسباله) اي مكسوبا له
وكذا قوله خلقا له بمعنى مخلوقا له فهي خلق الرب و وصف العبد اي صفته
القائمة به وكسب له و انما تعرض بالوصف للاشارة الى دفع ما اورده المعتزلة
على الاشاعرة من انه لو كان افعال العباد مخلوقة له تعالى لصح اسناد القائم
والقاعد والاكل والشارب اليه تعالى واللازم باطل واجابوا عنه بان المشتقات انما
يسند حقيقة الى ما قامت به لا الى من اوجدها الا يرى ان اوصاف الجمادات كالابيض
والاسود مخاوفة لله تعالى وفاقا ويمتنع اسناد الابيض والاسود اليه تعالى وفاقا
(قوله وليس كسباله تعالى) لان كسب الفعل ينافي التأثير فيه ويوجب الانصاف به
وهو تعالى مؤثر في فعل العبد وغير متصف به لما عرفت (قوله واكثر المعتزلة
على انها الى آخره) عطف على المقدر والتقدير الاشاعرة مستقرون على ما
ذكره حجة الاسلا والمعتزلة على ان افعال العباد حاصلة بتأثير قدرة العبد و حدها

اختيار الايجاب مع قولهم بان القدرة تخافق الله تعالى قبل الفعل اذا استطاعة
عندهم قبل الفعل لا معه وانما قيد بالاكثر لان مذهب التجار منهم كذهب
الاستاد ومذهب ابي الحسين منهم كذهب الحكماء والاستاد ابواحق الاسفرائيني
على انها واقعة بمجموع القدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد الموصوف
بذلك الفعل على ان يكون تعلفهما باثباتهما جميعا باصل الفعل لا بوصفه
وايس مراده ان كلا من القدرتين مستقلة في التأثير لاستحالة اجتماع المؤثرين
المستقلين بل مجموع القدرتين مستقل في التأثير وما يتوهم من انه يستلزم
عجز الواجب تعالى فاسد اذا لم يطبق لرفع شيء بما يرفعه بمعنى الغير لمصلحة
لامن استلزام عجز فلم لا يجوز تشريك الواجب عباده في افعالهم لمصلحة كونه
مدارا للثواب والعقاب من غير عجز (قوله قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد
مستقلة في خالق وصف الطاعة) لا يخفى ان كون الفعل طاعة او معصية
من الامور الاعتبارية فلا يتوهم عاقل كون وصف الطاعة او المعصية مخاوقا
فلا وجد لقوله الظاهر بمعنى الراجع لان المعروف باللام بهذا المعنى والمنكر بمعنى
البدیهی كما ذكره بعض المحققين فلا يحمل ههنا على معنى البدیهی اللهم
الا ان يحمل عليه هنا بتلك القرينة ويمكن دفعه بانه يحتمل ان يذهب الفاضل
الى ما ذهب اليه بعض الحكماء من كون جميع النسب والاضافات من اعيان
الموجودات وان كان باطلا في الحقيقة والاولى في دفعه ان يقال مراده
من وصف الطاعة والمعصية ما يوجبهما من النية والارادة الجزئية
المقدورة له فحاصل كلامه الظاهر انه لم يرد ان العبد او جد وخالق الارادة
الجزئية مستقلا لا والالزم عليه ما لزم على المعتزلة من كون العباد خالقين
لبعض الموجودات وهو باطل بالادلة العقلية والنقلية بل اراد ان لقدرة
التي خلقها الله تعالى لهما مدخلا في ذلك الوصف القوة التي خلقت في قاب العبد بها
كما قال الاشعري والاسما جعل الفعل حاصلا بمجموع القدرتين بل بصرف
الارادة الكلية نحو الفعل او الترك وذلك الصنف صادر من العبد باختياره
وايس بمخاوق لاحد لكونه من الامور الاعتبارية او من قبيل الحلال فالمراد
من القدرة التي لها مدخل في ذلك الوصف القوة التي خلقت في قاب العبد بها
يصح ان يصرف ارادته الكلية الى جانب معين وان لا يصرف فسقط
الاوهم وظاهر بما ذكره ان مراد القوم من التأثير حيث نسبوه الى قدرة العبد
على هذا المذهب هو هذه المدخلة لاعمى الایجاد وانما عبروا عنها بالتأثير
لانهما شبهة بالایجاد في كونه صادرا من العبد وسيا لار موجود (قوله وقال

في قواعد العقائد الخ) قال في شرح المقاصد وعند الحكماء بقدره بخلافها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء بمجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجود لا فعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثمهما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد انتهى اقول ولعل ما في الشرح الجديد للتجريد حيث قال وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل بالاختيار كلام بالقياس الى مجرد القدرة لا بالقياس الى تمام القدرة والارادة المستلزم للايجاب بناء على ان الوجوب بالاختيار والارادة لا ينافي الاختيار بالنسبة الى مجرد القدرة كما في افعال الله تعالى بل بحقه كما قالوا ثم نقول فيما ذكره شارح المقاصد بحث اما اولاً فلان تمام الاستعداد عند الحكماء كما اوجب تأثير القدرة القديمة في نفس القدرة الحديثة اوجب تأثيرها في ارادة العبد وتأثير القدرة الحديثة فيكون القدرة الحديثة مؤثرة في الفعل وجوباً عندهم لا عند المعتزلة حيث لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله بتمام الاستعداد والا لما امكن لهم القول بحدوث العالم فيحصل الفرق بين المذهبين بما ذكره المصنف في المواقف واما ثانياً فلان المعتزلة وان لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله بتمام الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه تعالى الاصلح والافقار والتكفين كما صرح حوايه فيندفع ما اورد على المحقق بقوله نعم ايجاد القوى الخ فالوجه ما في المواقف لا ما في قواعد العقائد ولا ما في شرح الجديد (قوله قلت هذا) اي اسناد التأثير في افعال العباد الى قدرة العباد استقلالاً كما ذهب المعتزلة مبنى على ظاهر كلام الحكماء لا على تحقيق كلامهم فان تحقيق مذهبهم كذهب الاشعري الا انهم يقولون بكونه تعالى موجبا في التأثير والايجاد بتمام الاستعداد ولا يقول به الاشعري واتباعه (قوله

قوله اما اولاً الخ فيه ان شارح المقاصد انما في الفرق والامتياز بين المذهبين في القول بان فعل العبد واقع بقدرة خلقها الله تعالى في العبد واما ان خلق القدرة في العبد بالاختيار على مذهب المعتزلة وبالايجاب على مذهب الحكماء وان تأثير قدرة العبد في الفعل بطريق الوجوب على الثاني ووطريق الاختيار على الاول فبحث آخر (محمد اسعد)

نسبوا المعاولات (اى نسبوا ايجاد المعاولات التى فى المراتب الاخيرة كالعقل
 العاشر من سلسلة العقول العشرة الى المعاولات المتوسطة حيث جعلوا العقل
 التاسع موجداً للعقل العاشر وكذا جعلوا العقل الثامن موجداً للعقل التاسع
 وهكذا الى العقل الثانى من المتوسطة وكذا جعلوا طبائع الاجسام موجدة
 لآثارها المخصوصة بها وتلك الآثار من المعاولات الاخيرة والطبائع من المتوسطة
 لكونها صادرة من العقول عندهم ونسبوا ايجاد المتوسطة الى العالية كالعقل
 الاول بالنسبة الى الكل والعقل الثانى بالنسبة الى ما بعده والعقل الثالث بالنسبة
 الى ما بعده فانها معاولات عالية ولذا ان نقول مراده والمتوسطة الى المبادئ
 العالية فيدخل المبدأ الاول الواجب فى العالية والحال ان الواجب على الحكيم
 العالم باحوال الموجودات على ما هي عليه فى نفس الامر ان ينبى الكل بالايجاد
 الى المبدأ الاول الواجب تعالى ويحمل المراتب العالية شروطاً معدة للمتوسطة
 والمتوسطة للاخير كى من قبيل الشروط المعدة للايجاد لتوقفه عليها (قوله
 وهذه مؤاخدة تشبه الخ) من كلام المحقق الطوسى شارح الاشارات يعنى
 ان هذا التشنيع نزاع يشبه النزاع اللفظى الذى ينشأ من اللفظ فان الكل
 اى جميع الحكماء متفقون على ان صدور جميع الممكنات من الله تعالى وما قبل
 هذا من الشارح وشارح الاشارات ترويح الا باطل والافكثير من ادلتهم لانهم
 على تقدير كون المراتب شروطاً وآلناً وانما تنهم على تقدير كونهم مؤثرة فيما بعدهما
 قد فوع بما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب ان ينبى اسكل الى آخره
 على ان بعضهم قال مرادهما من الكل محققوا الحكماء كما اشار اليه الشارح
 فى الرسالة فلا نجاء له اصلاً (قوله وان الوجود معاول له الخ) اى معلول
 للمبدأ الاول على الاطلاق سواء كان وجود المعاول الاخير او المعلول
 الاول او المتوسطة سواء كان وجود الجواهر او العراض وسواء كان
 وجودها فى الاعيان او فى الازدهان (قوله فان نسبوا فى تعاليمهم) اى فان
 نسبوا فى كتبهم باسناد التأثير والايجاد الى تلك المراتب التى هي شروط
 معدة على ان يكون اسناداً مجازياً من قبيل الاسناد الى السبب والشروط
 والآلات لم يكن ذلك اتساعاً منافياً لما استواء من كون المؤثر فى الكل هو المبدأ
 الاول وبنو اعاليه مسائل الحكمة وفيه اشارة الى منشأ غلط ابن البركات حيث حمل
 ذلك الاسناد على الاسناد الحقيقى وليس كذلك فبكون النزاع فطياً (قوله
 وقال بهم نبار) هو تليد ان سبنا فى كتابه المسمى بالتحصيل ان سبنا الحق

قوله قد فوع بما اشار
 اليه ابو البركات اذلو
 لم يتم ادلتهم تكون
 المراتب شروطاً لما
 قال ابو البركات
 والواجب الخ

في هذه المسئلة فلا يصح ان يكون علة الوجود الاماهو برى منزه عن معنى ما بالقوة اى الا الشئ الذى هو في ذاته منزه في جميع كالاته عن ان يكون بالقوة بان يكون جميع كالاته في ذاته بالفعل فليس له في ذاته كمال متوقع وهذا اى كون جميع الكمالات في ذاته بالفعل لا بالقوة هو موضعه اى محله المبدأ الاول الواجب تعالى لا غير او معنى ماهو برى عن معنى القوة في ذاته موضعه اى ما صدق عليه هو المبدأ الاول لا غير و بقولنا في ذاته اندفع ما ورد عليه من انه مناف لما قالوا ان العقول ليس لها كمال متوقع عندهم كالمبدأ الاول فان براءة العقول عن معنى القوة في وجودها وسائر كالاتها المتفرعة على وجودها ليست بالنظر الى ذواتها بل بالنظر الى علتها التى هى المبدأ الاول قال بعض الافاضل لكن الشان في ان هذا القيد مراد به نيار ولم لا يجوز ان يكون مراده مطلقا فيكون كلامه مؤيدا لظاهر كلام الحكماء لا مؤيدا لما ادعاه الشارح والجواب عنه ان الوجود في قوله فلا يصح ان يكون علة الوجود الخ شامل لوجود العقول وغيرها من الممكنات الموجودة فلا بد ان يحمل مراده على ذلك وايضا ولم يحمل مراده عليهم يصح قوله وهذا موضعه المبدأ الاول لا غير بطريق الحصر كما لا يخفى (قوله وما نقل عن افلاطون) جوابا لقوم استاذنوا منه ليخرجوا الى الصحراء باعن الطاعون العالم بجميع اجزائه من الارض والسموات كرة لا يمكن الخروج عنها لو فرض جواز الانسان عن كرة الارض والارض مركز اى مركز تلك الكرة في الصغر بالنسبة اليها والانسان في الارض هدف هو الذى يرمى اليها السهام والافلاك من جميع الجوانب قسى متوجهة نحو المركز والقسى جمع قوس على قوس فاعلت بالقلب وفيه تورية لطيفة فان قطع الدوائر المفروضة على سطح الفلك تسمى قسما عندهم والغرض ههنا ان جميع جوانب كل فلك كقسى يرمى منها سهام القضاء والحوادث سهام والله الرامى والظاهر ان يقول والرامى هو الله لا غير لكنه قدم المسند وجعله مسندا اليه للاهتمام بشانه من حيث انه زام لا يخطئ ابدا كما هو مقتضى المقام وحاصل كلامه ان الحوادث سهام واسباب الرمى والاصابة مهياة فان المرمى محل الفرار والاستفهام للانكار (قوله مشعر بذلك) لان تعريف المسند اعنى الرامى يدل على اختصاص رمى سهام القضاء به تعالى بحيث لا يتجاوز الى غيره بناء على ان الحصر متبادر في الحقيقى الممكن في حصر المسند في المسند اليه وان لم يمكن في عكسه لا يقال بل الظاهر من كلامه ان المؤثر في الحوادث السماوية النازلة على الانسان من غير مدخلية العباد

والخطوط الواصلة الى طرفي كل قوس يسمى وزا وكل خط يستقيم منصف للقوس والوزن كالسهم المرمية فهو مار بالمركز فلذا قلنا متوجهة نحو المركز

قوله الظاهر ان يقول الخ لان السامع يعرف لهما راميا وانما يطلب تعيينه كمن عرف ان انسانا ينطلق ولم يعرف انه زيد يقال له المنطلق زيد ولا يقال له زيد المنطلق كما يقرر في محله (محمد اسعد)

قوله لان تعريف المسند الخ قيل وايضا قوله فان المرمى بالاستفهام الانكارى يشعر بذلك وفيه نظر لا يخفى

هو الله تعالى لا غيره ولا يلزم منه ان يكون مؤثرا في افعال العباد التي هي الحوادث الارضية لانا نقول لاشك ان مراده اعم من الحوادث السماوية والارضية لان الطاعة وخرعها من الجن كما ورد في الحديث فيكون المؤثر في افعال الجن من العباد هو الله تعالى فكذا في افعال البشر اذ لا قائل بالفعل ولو سلم ان افلاطون لا يقول بذلك فهو لا ينكر كون جميع الحوادث بتقدير الله تعالى وقضائه فهي شاملة عنده لافعال البشر كالاقتل والضرب وقطع العضو وخصوص المورد لا يوجب خصوص الوارد كما لا يخفى وانما قال يشعر دون يدل لجواز ان يكون اسناد الرأى اليه تعالى مجازا فلا ينافي الواسطة لكنه خلاف الظاهر (قوله فان الفرق بين القدرة والعلم الخ) اثبات ادعوى ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بانها لو لم تكن مؤثرة لم يكن بينها وبين العلم فرق لكن الفرق بينهما بتأثير القدرة دون العلم واما الفرق بينهما وبين الارادة فبان القدرة لا تقتضي ترجيح واحد من طرفي الفعل والترك والارادة تقتضيه فانها صفة من شأنها ترجيح احد المقدورين على الآخر وحاصل هذا الوجه من التشنيع ان اثبات القدرة للعباد ونفي التأثير عنها اثبات للشيء ونفي لازمه فيكون متناقضا لان نفي اللازم يوجب نفي المزوم وان سمي معنى آخر بالقدرة فلا يكون مما نحن فيه بل مجرد اصطلاح منه (قوله وبانه لما لم يكن للابد اختبار الخ) هذا هو الوجه الثاني من التشنيع وحاصله لو كان العبد مضطرا في فعله وارادته بحيث لا يكون له اختبار بمعنى صحة الفعل والترك لم يكن العبد مستحقا للثواب عند الطاعة والعقاب عند المعصية واللازم باطل بشهادة النصوص اعلم ان الوجه الثاني من التشنيع لا يتوجه على القاضى ويتوجه عليه الوجه الاول ويندفع بالدفع الآتى واما الاسناد فلا يتوجه عليه شيء من الوجهين (قوله والجواب ان القدرة لا تستلزم الخ) جواب عن الوجه الاول بالانسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شأنها التأثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل او لم تؤثر الا يرى ان الله تعالى قادر في الازل على ايجاد العالم ولا تأثير بالفعل فيه والا كان قد بناه بمحصل الفرق بينهما وبين العلم اذ ليس من شأن العلم التأثير المذكور وهذا المعنى هو مراده مما هو اعم من التأثير ومن الكسب فان الكسب عند الاشعري مقارنة الفعل للقدرة والارادة من غير ان يكون للقدرة تأثير ولا لالابد مدخل سوى كونه محلا للفعل كما عرفت فافرق بين الخلق والكسب على هذا ظهر فان الخلق عبارة عن التأثير والكسب مقارنة الفعل الحاصل بالتأثير للقدرة

العبد و ارادته بلا تأثير ومدخلية سوى المحبة واما الفرق بينهما على مذهب
القاضي على ما يفهم من شرح المقاصد هو ان الكسب ما يقع به المقدر
في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر به في وجود المقدر والخلق بخلافه
فيهما فافهم (قوله واما عدم استحقاق الثواب الخ) جواب عن الوجه الثاني
بان الملازمة مسلمة و بطلان اللازم ممنوع لان الثواب والعقاب المنصوص
عليهما ليسا باستحقاق عند الاشعري بل ان اثاب فبفضله وان عذب فبعده له
والقول بالاثابة والتعذيب بدون الاستحقاق انما يقدح في اصول المعتزلة من الحسن
والقبح العقليين ليكون التعذيب بلا استحقاق ظلم بزرعهم ومن الايجاب عليه
تعالى ليتحقق الاستحقاق الموجب لهما ولا يقدح في اصول الاشعري اذ لا حسن
ولا قبح عقليين عنده فلا يكون التعذيب بدون الاستحقاق الموجب ظملا لانه
تصرف في ملكه كيف يشاء والظلم تصرف في ملك الغير ولا يجب عليه تعالى
شيء عنده فلا يتحقق الاستحقاق الموجب وان تحقق الاستحقاق العادي الغير
الموجب وليس من تلك الاصول هنا ان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى
فلا يستحق العبد شيئا من الاثابة والتعذيب كما سيشير اليه لان الكلام هنا فيه
الالهام الا ان يحمل على معنى ان من التزم كون جميع افعال العباد مخلوقة له
تعالى يلتزم عدم الاستحقاق الموجب فلا وجه للايراد به عليه (قوله نقل عن ابن
نعمان ان هذه المقدمة القائلة باتصافه تعالى بكل كمال وتنزهه عن كل نقصان
مما اجمع عليه جميع العقلاء) ولا يقدح في اجابهم اثبات بعضهم ما لا يليق بشانه
تعالى او نفى ما يليق بزعم ان الكمال في ذلك الاثبات او النفي او بزعم انه لا ينافي
الكمال ولا يؤدي الى النقصان كاثبات الفلاسفة الايجاب ونفيهم الاختيار وكاثبات
المعتزلة الوجوب عليه تعالى بزعم ان الكمال في الايجاب او الوجوب وكنفي
الفرقيين الصفات الزائدة بزعم ان الكمال في النفي وكاثبات المجسمة المكان والجهة
بزعم انه لا ينافي الكمال ولا يوجب النقص نعم او اخذ في هذه المقدمة كونه
متصفا بصفات زائدة كما سيجمله الشارح عليه لتوجه عليه ان يقال ان من
عقلاء الفلاسفة والمعتزلة النافين لاصفات الزائدة فكيف يتفق عليه جميع
العقلاء لكنه غير مأخوذ في تلك المقدمة على ما حررنا وتسميته مقدمة مع انه
من مقاصد علم الكلام باعتبار التفريع الآتي بقوله فهو عالم بجميع المعلومات
قادر على جميع الممكنات (قوله حتى ان بعض المصنفين استدل الخ) كلمة
حتى ابتدائية تدل على سببية ما قبلها لما بعدها اي بسبب انها مقدمة مجمع

قوله و يمكن توجيد كونه خطايا الى ٢١٩ آخرة اقول كمال الشيء يختلف باختلاف الاولوية

بالنسبة اليه وانفراد
الواجب تعالى انما
هو في الالوهية
وخواصها وهو كمال
في الواقع قطعا كما
اعترف به بعد لسطر
بقوله وقد اشار الامام
الاعظم الى كون
الانفراد كما لا فكيف
يكون حكما مخيلا
ولاشك في كونه كمالا
في نظر العقل السليم
وما اورد عليه
فليس بشيء اذ كون
الواجب بحيث يتفق
الناس في كماله وتنزهه
عن النقائص ليس مما
يعد اولى واكمل بالنسبة
اليه من كونه بحيث
يختلفون فيه فان
اختلاف الناس في كمال
الواجب تعالى لان
منهم من هدى الله
ومنهم من حقت عليه
الضلالة لا يهود شي
منه الى الواجب تعالى
فلا معنى لقوله فلا
لكن الواجب على
هذه الصفة الى آخرة
او لا لقوله فظهر لي

عليها استدلال بعض المصنفين بها على وحدة الواجب بمعنى ان لا يكون له
تفسير اذ الوحدة قد تستعمل بمعنى الوحدة العددية وقد تستعمل بمعنى نفى
التظير يقال فلان العالم واحد في ديارنا اي لا تظير له والمراد ههنا هو الثاني
كما قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر ان الله تعالى واحد لا من جهة العدد
بل من جهة انه لا شريك له يعني لا يزيد انه واحد لا انسان فصاعدا فان كل
احد واحد بهذا المعنى فلا كمال في اثباته وانما الكمال في انه واحد بمعنى لا تظيره
فاذا قال المستدل ان كون الشيء منفردا اكل وفي بعض النسخ اولى بالنسبة
الى ذلك الشيء من كونه مشاركا لاغير في الذات والصفات اي من ان يوجد له
تظير والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال والالام يكن منزها
عن جميع علامات النقائص وهو باطل بالاجماع وتلخيص الاستدلال ان الانفراد
كمال وكل كمال ثابت للواجب فالانفراد ثابت للواجب انه قيل اما الصغرى
فيجزم بها كل ذي فطرة سليمة واما الكبرى فيما اجمع عليها العقلاء
فقوله انه خطابي خطأ وقوله بل شعري اشتد منه والحق انه قياس مركب
من المسلمات كفتح الظلم فكونه خطابيا صحيح وكونه شعريا باطلا والظلم يهدوه
من جملة براهين التوحيد ولعل مراد المستدل استدلال الزامى فلا يرد عليه
شيء ويمكن توجيه كونه خطابيا او شعريا بانه ان اراد بالصغرى ان الانفراد
كمال في الواقع فليت بقطعية وان اراد بانه كمال في نظر العقل فيجري الدليل
حينئذ فيما ورد النصوص بخلافه مثل ان يقال كون الشيء بحيث يتفق الناس
في كماله وتنزهه عن النقائص كالمبدأ وبجميع المعارف والقدرة على جمع
الممكنات واو افعال العباد وبسط اليد والجود وكنى الشربك واولاد المكان
والجهة الى غير ذلك مما زعم بعض الناس بخلافه اولى واكمل بالنسبة الى
ذلك الشيء في نظر العقل من كونه بحيث يختلفون فيه فلو صح لكان الواجب
تعالى على هذه الصفة فيلزم ان لا يختلف الناس في ذلك وهو خلاف
النصوص فظهر ان كونه خطابيا او شعريا باطلا هو باعتبار المقدمة الاولى
لان كونه شعريا باعتبار المقدمة الاولى وخطابيا باعتبار المقدمة الثانية كما قيل
لان المقدمة الثانية قطعية ثابتة بان وجوب وجود معدن كل كمال ومبني عن كل
نقصان مع ان قول الحكماء فيما بعد وهذه المرتبة اعلى مبنى عليه وقد اشار
الامام الاعظم الى كون الانفراد كما لا فكيف يكون حكما مخيلا واما ما قيل
في توجيها فان اولوية كون الشيء منفردا محل تأمل وان اثبت بدلائل التوحيد

آخرة بل هو ترويج باطل بالتوجيه العاطل (محمد سعد)

كانت تلك الدلائل كافية ولا حاجة الى هذا ففيه ان منع الصغرى يهدم كونه
ظنيا خطايا وايضا الثابت بدلائل التوحيد نفس التوحيد لا اولويته (قوله
ولكنهم يخالفوا في كون الصفات عين ذاته او غير ذاته) اي ما يطلق عليه
في الشرع والعرف واللغة انها غير ذاته اطلاقا حقيقيا كما يدل عليه سياق
كلامه من ان الغير لا يطلق في الشرع والعرف واللغة حقيقة الا على الموجود
الذي من شأنه الانفكاك عند الاشعري وعلى ما ليس بعين عند غيره فلا يرد
عليه ان يقال ان اريد بالغير المعنى المصطلح اعني جاز الانفكاك فقوله وجهور
المتكلمين الى الثاني محل نظر اذ لم يذهب احد من المتكلمين الى جواز انفكاك
الصفات عنه تعالى وان اريد المعنى اللغوي اعني نقيض هو هو فقوله والاشعري
الى الثالث محل تأمل لا لما قيل فانه ليس بمختص بمذهب الاشعري بل مذهب
جميع الاشاعرة والماز بديهة بل لان مذهب الاشعري على هذا المعنى يستلزم
التناقض فكيف يكون مذهباه و لغيره (قوله والفلاسفة حققوا الخ) اي
اثبتوا العينية اثباتا محققا لا ريب فيه حاكين بان ذاته تعالى من حيث ينكشف عليه
الاشياء عالم ومن حيث انه مبدأ لذلك الانكشاف علم ومن حيث انه ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل قادر ومن حيث انه مبدأ لتلك الحيثة قدرة وكذا في سائر
الصفات بخلاف المعتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة
وباطنه عينية ما جعله الاشاعرة صفات حقيقية كالعلم والقدرة وزيادة الصفات
المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة ففي اثباتهم العينية
نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الآتي فالباء في قوله بان ذاته الخ متعلقة
بتضمن معنى الحكم او تفسيرية للعينية لا للاستعانة الداخلة على الدليل الذي
هو ما به التحقيق وذلك الحكم او التفسير صريح في ان تلك الصفات عين الذات
والغايير باعتبار الحيثيات فلا يرد عليهم ان الحيوة والعلم والقدرة وغيرها
ما هيئات متخالفة فكيف تكون عين حقيقة شيء واحد وحاصل الاندفاع
ان مرادهم ان مبدأ آثار القدرة والعلم وغيرهما عين الذات فالمراد بالقدرة مثلا
مبدأ آثار القدرة وبالعالم مبدأ آثار العلم من الانكشاف والعلم بمعنى المبدأ عرض
عام يصدق على ذات الواجب وعلى الصفات الزائدة في الممكنات فلا بأس
بصدق العرضيات الزائدة في الممكنات فلا بأس في صدق العرضيات المتخالفة
مفهومها على ذات واحدة ولا في اختلاف حقائق الافراد المندرجة تحت كل
منها كما عرفت في الوجود فقولنا الانسان عالم بمنزلة الشمس مضيئة وفاقا وقولنا

قوله يهدم الصواب
لا يهدم بناء على
ان منع الظني يجوز
اخلافه لا يضر ولعله
سقط من قلم الناسخ
(امام زاده محمد اسعد)

الواجب عالم بمنزلة الضرر مضي عندهم فاعلم الذي تضمنه المحمول انما هي
محض لا وجود له في نفس الامر بل هو عين الذات عندهم بهذا المعنى (قوله
وظاهر كلامهم انها من الاعتبار العقلية) اي صفات اعتبارية وليس له
تعالى صفة حقيقية عندهم واما باطن كلامهم فالصفات التي جعلوها الاشاعة
والمنازلية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهي عين الذات عندهم
لا صفة الارادة فانها حادثة قائمة بذاتها لا يحل في زعمهم والصفات التي
جعلوها صفات اعتبارية زائدة فهي ليست بتلك الصفات بل الصفات
المعالة بها كالعالية المعالة بالعالم والقادرية المعالة بالقدرة لكن لما كان العلم
والقدرة وامثالهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معالة بالذات عندهم
لا بعلم زائد وقدرة زائدة مثلا نعم ثبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة
هي تعالى الذات بالمعلومات والمقدورات لكنهم لم يجهلوا ذلك التعاقب عبارة
عن العلم والقدرة بل عن العلية او القادرية المعالة بالعالم والقدرة ولذا قالوا هو
عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالیه زائدة على ما اشار اليه المولى الخيال فليس
للاوجب تعالى عندهم علم زائد لصفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا اورد عليهم
الاشاعة بان قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا الجسم اسود ولا اسود
له وهو سفسطه ظاهرة فلو ثبتوا له تعالى علما زائدا ولو وصفوا اعتباريا لم يكن
لذلك اليراد وجه اصلا وذلك اليراد متوجه على الحكماء ايضا ويندفع عن
الفريقين بان قولهم هو عالم ولا علم له بمعنى انه لا علم زائده فتقوا لهم هذا بمنزلة
ان سواده اسود بسواد هو عينه لا بمنزلة اسود ولا سواده وبهذا البيان اندفع
ما قيل هذا يناقض ما سبق من انها عين الذات عندهم كالحكماء وما قيل في دفعه
ان المراد من العينية فيما سبق نفي الغيرية لا بدفعه اذ لا واسطة بين العين والغير
عند غير الاشعري وتابعيه بل نفي الغيرية بالاستدلال الآتي يستلزم العينية فيقع
فيما هرب بتي ههنا كلام هو ان قول الشارح لا خلاف في كونه تعالى عالما قادرا
الى آخره يدل على ان الفلاسفة موافقون للمعزلة في اثبات مثل العلية والقادرية
وغيرهم من الاعتبار العقلية لانهم وهو مخالف لما قالوا انه تعالى واحد حقيقي
لا تعدد له اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا كما لا يخفى الا ان يقال مراد الحكماء من نفي
التعدد الاعتباري نفيه قبل صدور شيء من معلوماته لامطاعا كما سنقله عن اشرح
(قوله واستدل الفريقان) اي الحكماء والمعزلة على نفي الغيرية بانها لو كانت
غير الذات لكانت زائدة عليها ولو كانت زائدة لكانت ممكنة لاحتمال جها

في وجودها الى لذات الموصوفة بداهة ولاستحالة تعدد الواجب بالذات قطعا
وكما كانت ممكنة فلا بد لها من علة توجد لها فتلك العلة اما ذات الواجب او غيره
والكل محال وفيه بحث لانهم ان ارادوا بالغير ما ليس بعين فلانسلم انها لو زادت
لكانت ممكنة لجواز ان يكون اعتبارات عقلية مغايرة لذات الواجب فلا تكون
من جملة الممكنات التي هي من اعيان الموجودات وان ارادوا الموجود الخارجى
الذى ليس عين الذات فتلك الملازمة مسلمة لكن على هذا لا يتم التعريب لان
غرضهم نفي مطلق الغيرية حقيقة كائن او اعتبار بالثبوت العينية والاستدلال
حينئذ انما ينفي كونها غيرا حقيقة لا مطلقا ويمكن دفعه باختبار الشق الثانى
بحمل الاستدلال على مجرد نفي الغيرية الحقيقية لا مع اثبات العينية و باختبار الشق
الاول مع تعميم الممكن من الحقيقى والاعتبارى بناء على ان كل صفة ولو اعتبارية
فهى في وجودها في نفس الامر محتاجة الى موصوفها والى علة توجد فيها
واعلم ان الاستدلال على نفي الغيرية بلزوم الاستكمال بالغير المحال جملة صاحب
المواقف من ادلة المعتزلة وصاحب المقاصد من ادلة الحكماء كالاستدلال بلزوم
كون الذات قاعلا وقابلا معا واجبا عن الاول بان الاستكمال بالغير الذى هو
تلك الصفة غير محال فيما اذا كانت تلك الصفة ناشئة عن الذات دائمة بدوامه
بل هو غاية الكمال وفي تقرير الشارح اشارة الى لخص من احدهما ان كونه من ادلة
الحكماء لا ينافى كونه من ادلة المعتزلة لانهم كثيرا ما يشبهون باذياتهم وثانيهما
القدح في جوابيهما بان ليس مراد الفريقين بالغير تلك الصفة بل علة تلك الصفة
على تقدير كونها غير لذات فتأمل (قوله وتلك العلة اما ذات الواجب الى آخره)
لا يخفى ان الظاهر من العلة ههنا هو العلة الموجدة لتلك الصفات و يؤيده
الصدور الاتى فحينئذ ان قيد الشق الاول بقولنا بالذات اى تلك العلة اما ذات
الواجب بالذات لا بواسطة شىء آخر لم ينحصر التزديد بين الشقين كما اذا قيد
كل منهما لجواز ان يكون العلة ذات الواجب بواسطة شىء آخر وان لم يقبده
بتوجه على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى الى آخره وما قيل
ان للزوم المذكور منوع لجواز ان يصدر واحدة من الصفات عن الذات والبواقي
بواسطة على نحو ما قال الحكماء في صدور المولات المتكررة عن ذات الواجب
من غير لزوم ذلك المحذور وايضا على هذا لا ينحصر محذور الاستكمال بالغير
بالشق الثانى اذ على تقدير كون تلك العلة ذات الواجب بواسطة شىء من الممكنات
يلزم الاستكمال المذكور ايضا وقد خصصه بالشق الثانى فالوجه ان يعمل

العلة على مطلق العلة ويفيد الشق الاول بذلك، القيد دون اشق اشق الثاني فالمراد ان علة تلك الصفات اما ذات الواجب فقط ويلزم ان يكون علة موجودة انها والالم يكن العلة ذات الواجب فقط اذ لابد من العلة الموجودة فيلزم صدوره الكثير عن الواحد الحقيقي واما غيره بالذات او بواسطة بان يكون الغير علة موجودة انها او شرطاً للايجاد فيلزم الاستكمال بسبب شئ من الممكنات وهو محال قطعاً لكن على هذا التوجيه يتوجه ايضا ان صدور بعض الصفات الذاتية عن ذات الواجب تعالى بواسطة البعض الآخر اللازم لذات ايضا لا يقدح في كون تلك الصفات ذاتية كما قالوا في احوال من الذاتية المستندة الى الذات بالذات او بواسطة المستندة الى الذات ولا يوجب النقص والاحتياج في الكمال الذاتي الى الغير المنفصل وهو ما تنفق العقلاء على استحالة واولم ان الاحتياج الى مطلق الغير محال عند جمع العقلاء فيجوز ان يكون الاحتياج راجعاً الى تلك الصفات المتأخرة عن الصفة الاولى كالمعلم والقدرة المتأخرتين عن الحيوة والارادة المتأخرة عن الكل لا راجعاً الى الفاعل وقد سبق ان لا محذور في امثاله كما لا محذور في صدور الافعال بواسطة الصفات الذاتية عند جهور المتكلمين القائلين بكون تلك الصفات غير الذات لاحتياج تلك الافعال الى تلك الصفات لاحتياج الفاعل هذا واورد على المحصر بين الشقين بمواز ان يكون العلة بمجموع ذات الواجب وغيره واجيب بان المجموع مندرج في الشق الثاني بناء على ان الكل غير الجزء عند غير الاشعري واتباعه ويمكن دفعه بحمل الترتيد على منع الحار والساكن عن محذره لا شراكه مع الشق الثاني في المحذور (قوله وبالجملة يلزم احتياجها في صفات كماله) اي كماله الذاتي (الى غيره وهو محال) عند الكل وان جاز الاحتياج الى الغير في الكمال الفعلي عند الحكماء القائلين بتوقف اليجاد على الشروط والآلات والمعدات والاستعدادات ولدفع التناقض بين كلاميهما اورد هذا الاجال وان قالوا يعود الاحتياج في امثاله الى المتفعل لا الى الفاعل نقول ينعكس عليكم في محذور الشق الثاني كما اشرنا (قوله وهو تعالى واحد من جميع الوجوه) اي ذات الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات واحد من جميع الوجوه بحيث لا تعدد فيه لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشروط والقوابل فلا يرد عليه ان قوله وهو واحد الى آخره عطف على جملة يلزم من عطف العلة على الماويل وذلك التعليل مستعمل على المصادرة لان كونه تعالى واحداً من جميع الوجوه بهذا المعنى موقوف على نفي الصفات وهو اول

قوله اي ذات الواجب
تعالى الى آخره يعني
ان مرجع الضمير
ذات الواجب تعالى
الصادر عنها تلك
الصفات كما هو مقتضى
بيان لازم لشق الاول
فظهر وجه تفرع
قوله فلا يرد الخ
(محمد اسعد)

المسئلة والفاء في قوله فلا يكون مصدرا الى آخره فصحة او تفرعية وفيه
 اشارة الى ان هذه المقدمة كما انها مقدمة دليل لازم كذلك هي مقدمة دليل بطلان
 اللازم (قوله كما ينوء في موضعه) اشارة الى ادلة قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر
 عنه الا الواحد واقرى ادلتهم على هذا المطلب ما لخصه الشريف في شرح
 المواقف حيث قال لا شك ان العلة الموحدة يجب ان تكون موجودة قبل المعول
 قبلية بالذات وانه يجب ان تكون لها خصوصية مع ذلك المعول ليست لها تلك
 الخصوصية مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها لمعول معين باولى من اقتضاؤها
 لماعداء فلا يتصور حينئذ صدوره عنها ففي كل صدور لابد ان تكون للمصدر قبل
 ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية
 في دليلهم هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتمثل بين الصادر
 ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه
 اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر
 آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى
 فلا تكون له مع شيء من العلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا تكون علة لشيء
 منهما فاذا تعدد المعول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو باعتبار لينتصور
 هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من
 جميع الجهات ولذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة
 الناس اياه لا غفالههم عن معنى الوحدة الحقيقية ثم اجاب عنه حيث قال لم لا يجوز
 ان يكون الذات واحدة خصوصية مع امور متعددة مشاركة في جهة واحدة
 فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور
 بامرها لا بعضها دون بعض واثن سلم انه لابد من خصوصية مع كل صادر بعينه
 فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له
 ارادة تعدد تعلقاتها فبحازان يصدر عنه من هذه الخيالات امور كثيرة ولا يقدح
 ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته انتهى اقول تلخيص الجواب الاول ان
 الخصوصية مع جماعة مشاركة في امر من المعلومات كافية في ترجيح وجود تلك
 الجماعة وصدورها عنها وعدم كون الخصوصية الواحدة مبدأ لأثرين فصاعدا
 اول المسئلة فلا يرد ما أورده الشارح في حاشية البحر بمن انه اذا اشترك الخصوصية
 بين الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد
 وهو به التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت

قوله في جهة واحدة
 فيها هكذا في خطه
 و الصواب او غير
 مشارك فيها كما في
 شرح المواقف
 والا فلا يصح ربط قوله
 فيها بالمقابل ولعله سقط
 في النسخة التي عنده
 ومن ههنا علم ان في
 تلخيص الجواب الاول
 قصورا حيث خصه
 بصورة مشاركة
 الجماعة في جهة مع
 عموم الجواب بصورة
 عدم المشاركة فيها
 (امام زاده محمد اسعد)

القدر المشترك فلم يتحقق لامور التعددة المتغايرة انتهى لانه استدلال باول المسئلة
 فيكون مصادرة وتلخيص الجواب الثاني انا وسنأمله لاند في صدور التعددة
 عن الله من الخصوصية مع كل ما اول ولا نسلم ان الواحد الحقيقي بالمعنى الصالح
 للنزاع لا يتعدد بالاعتبار والمعنى الذي ذكره الحكماء غير صالح للنزاع لانه كلي
 فرضي غير صادق على شئ في نفس الامر لان الواجب تعالى متصف في نفس
 الامر بساوب و اضافات بل بصفات حقيقية كالارادة فالمعنى الصالح للنزاع
 هو الواحد الحقيقي بحسب ذاته والتعدد بحسب الساوب والاضافات نظر الى صدور
 الصفات بالاجب وبحسب افعالات الارادة ناظر الى صدور الافعال بالاختيار
 فلا يرد ما اورده البعض في حاشية المواقف من ان الجواب الثاني خارج عن قانون
 المناظرة اذ لا يكون النزاع حينئذ في القاعدة المذكورة بل في انه تعالى واحد
 حقيقي بهذا المعنى ام لا وهو بحث آخر انتهى نعم يرد عليه ان ذات الواجب
 تعالى في مرتبة المصادر الاول واحد حقيقي بالمعنى الذي ذكره لما ذكره
 الشارح في حاشية التجريد من ان الساب اضافة بين الذات والامر الساوب
 و اذ لا امر فلا انصاف بالساب وان تحقق الساب في نفسه فافهم (قوله
 وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي) اي الواحد الحقيقي بالمعنى الذي ذكره
 فاعلام وجد تلك الصفات وقابلا لها لان تلك الصفات الموجودة في ذات
 الفاعل قال في المواقف وشرحه قال الحكماء البسيط الحقيقي لا يكون فاعلا
 وقابلا خلافا لاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى له صفات حقيقية
 زائدة على ذاته وهي صادرة منه قائمة به (قوله وقد بين استحقاقه الى آخره)
 ينو . وجهين احدهما ان الفعل والقول اي الانفعال اثران متباينان
 فالوكان فاعلا وقابلا لكان الواحد الحقيقي مصدر الاثرين وهو محل كما سبق
 وقد عرفت مافيه وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب لا يجوز
 تخلف المفعول عن الفعل ونسبة القابل الى المقبول بالامكان حيث يجوز تخلف
 المقبول عن القابل واذا تغايرت النسبتان فلا يجتمعان في محل بسيط حقيقي
 والجواب عنه كما جاز ان يكون الواحد الحقيقي مصدر الاثرين فيجوز ان يكون
 له نسبتان متغايرتان الى شئ واحد من جهة واحدة وهذا اولي مقبل في الجواب
 يجوز ان يكون له نسبتان مختلفتان اليه من جهتين لان الكلام في الواحد
 الحقيقي وليس له جهتان (قوله وقيل على هذا الدليل الى آخره) تعاق
 على باقول بنصين . معنى الاعتراض اي قيل معترضا على هذا الدليل فيكون جوابا
 من طرف جمهور المتكلمين القائلين بغيرية الصفات لامن طرف الاشاعرة

قوله في محل بسيط
 حقيقي الخ هذا القيد
 للا يرد عليه كون
 النفس الناطقة معالجة
 لذاتها في تهذيب
 الاخلاق لانها ليست
 بسيطة حقيقية لكونها
 متعددة باعتبار
 الآلات البدنية التي
 بها العلاج

النافين لاغيرية ولك ان تقول دليالهم السابق على تقدير صحته كما بنى المغاربة بنى
 الصفات رأسا فيكون جوابا من طرف الكل وحاصل الجواب منع الشرطية القائلة
 بانها كما كانت ممكنة فلا بد لها من علة مستندا بان القديم الممكن لا يحتاج الى علة
 وانما المحتاج هو الممكن الحادث والضئف الآتي اثبات للملازمة المنوعة
 بواسطة ابطال السند المذكور المساوى ولعل منشأ هذا الجواب ما قبل الواجب
 بالذات هو ذات الله تعالى وصفاته ولم يدر ان مراد القائل ان صفات الواجب واجبة
 لذات الواجب فلا تكون حادثة بل قديمة كما حرره شارح المقاصد (قوله
 اذ مع تساوى) اى مع تساوى طرفى الوجود والعدم بالقياس الى ذلت الممكن
 لا بد من مرجح يرجع الوجود على العدم وهو العلة فالاحتياج الى المرجح
 على تقدير رجحان عدم الممكن بالنظر الى ذاته كما ذهب بعض الحكماء بالطريق الاولى
 (قوله كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف الخ) قيل الاحتياج الى
 موصوف غير الاحتياج الى العلة وايس بشئ اذا لما امتنع وجود الصفة بدون
 الموصوف بدها ذو كان الموصوف متقدما بالذات على صفته فقد اندرج الموصوف
 في جملة العلة التامة فيكون الاحتياج الى الموصوف احتياجا الى العلة قطعاً (قوله
 قال قول يكون الصفات قديمة مع عدم احتياجها) اى مع القول بعدم احتياجها الى
 العلة متناقضان لان كونها صفات يستلزم كونها ممكنة محتاجة الى العلة لما عرفت
 وكونها محتاجة الى العلة مناقض لنفى ذلك الاحتياج في نفسه مع قطع النظر
 عن سائر القواعد ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث
 لما ذكره وتلخيص الكلام يستحيل ان تكون الصفة واجبا بالذات فهلى تقدير
 وجودها يكون ممكنة لا محذور الموصوف في الواجب والممكن عقلا فان لم يحج
 الى علة يلزم الرجحان من غير مرجح والا كان علة الاحتياج الى العلة هي الامكان
 كما قال الحكماء لا الحدوث والا كانت الصفات القائمة بالواجب حادثة وهو محال
 فظهر ان من اثبت الصفات القديمة وجب له ان يقول علة احتياجها هي الامكان
 لا الحدوث وان من نفيها يجوز له ان يقول هي الامكان كما حكماء وان يقول
 هي الحدوث كما مترلة النافين للصفات مع القول بحدوث العالم (قوله وقيل
 ولو سلمنا الاحتياج الخ) جواب آخر يمنع بطلان اللازم للشق الثانى مستندا
 بان استحالة غير مبرهن عليها وقوله وانت تعلم اثبات المقدمة المنوعة
 بان احتياج الواجب تعالى سواء في وجوده او في صفاته الذاتية الى غيره مخالف
 لما تنفق عليه العقلاء كما نقل عن ابن تيمية لان مطابق الاحتياج من سمات النقص

بدهة بل بطلانه من البديهيات مظهره اقول او حل كلام هذا الغافل على
 ان الحكم يكون جمع الصفات صادرة عن الذات لا بتوسط بعضها في صدور
 البعض الآخر لم يقع عليه حجة كيف وان صفة الحيوة متقدمة بالذات على
 سائر الصفات لم يكن بطلانه بهذه الثابتة لاسيما اذا كان الاحتجاج راجعا
 الى الصفة الصادرة لا الى المصدر كما لا يخفى (قوله وارسلنا كون علمها
 الواجب الخ) يعني ونقول او سلمنا كون علمها ذات الواجب فلا نعلم انه على
 هذا يلزم المحذور ان كون الواحد الحقيقي مصدر للاهور الكثيرة وكونه فاعلا
 وقابلا مما وانما يلزم ذلك او كان ذات الواجب واحدا حقيقة بالعلم الذي ذكره
 في الواقع وذلك ممنوع لانضافه تعالى بساوب واضافات في الواقع اما لساوب
 فهن الصفات النسبية كسلب الجوهرية وارضية والحالية في التحل والحلية
 للحال في غير ذلك واما الاضافات فهي كصفات علمه وقدرته ويمكن ان يكون
 الاضافات عطف تفسير لان الساوب عبارة عن النسب النسبية فهذا الجواب
 هو الجواب الثاني من جوابي الشريف المحقق كما ان الجواب الثاني يمنع بطلان
 اللازمين هو الجواب الاول من جوابي كما حررنا واورد على هذا الجواب
 في حاشية التمهيد بان انضاف الواجب تعالى بساوب واضافات متكررة
 انه هو احد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاعف اليه
 والكلام في الصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات او واحدة من جميع الجهات
 فان كانت سبب لشيء لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى في اي مرتبة فرض
 متصف بسبب جميع ما عداه عنه تعالى فان كانت السبب معتبر على وجهين الاول
 على وجه السبب المحض وحينئذ لا يكون شيئا منضمما الى الالهية لانه لا يمدد العلة لاجله
 بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وبني غيرها وحينئذ لا يعقل ان يمدد العلة لثاني
 ان يمتد له نوع لمحقق ان يمتد الى الالهية وله بهذا الاعتبار وجود ولا يحصل
 الا بعد صدور الكثرة فلا يمدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعد
 فتأمل انتهى بعبارة تلخيصه لا تمايز بين الاعداد باعتبار الوجود العلمي وجميع
 انحاء الوجود معلول صادر عن الواجب تعالى فقبل صدور الكثرة عنه تعالى
 لا يكون القيود التي بانضمامها الى الذات يمتد لعمال فتميز في الواقع فلا يكون
 تلك القيود موجودة في نفس الامر اذ كل موجود متميز فقبل صدور الكثرة
 لا يتحقق عالم متعدد موجودا لتلك الصفات المتعددة فلا يصح الجواب
 المذكور لانه مبني على تسليم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا واحد كمثل

قوله لم يقع عليه حجة
 خبران وقوله لم يكن
 الخ جواب او حل
 (محمد اسعد)

اروى عن الشيخ محمد

عليه كلام الشريف ولاجل كونه دقيقا غامضا يستعصى على كثير من الازدهان
امر بالتأمل فلا يرد عليه ما قيل ان الواجب تعالى متصف في نفس الامر
بسلب امكان النظر مع ان النظر وامكانه محالان بناء على ان امكان المحال
محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب على امكان المسلوب فضلا عن ثبوته
في نفس الامر ثم نقول وقد صرح الشارح في كتبه بان جميع المفهومات
التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر لكون كل مفهوم
موضوعا لوجبة صادقة كائن يقال هذا المفهوم متصور معلوم فتأمل (قوله
وانت تعلم ان هذا) اي القول بصدور الصفات عن الذات لا يجوز ذلك الصدور
كما وهم ينساق الخ شروع في دفع معارضة على مثبتى الصفات بانه لو كان له
تعالى صفات زائدة لصدرت عن الذات اما بطريق الاختيار فيلزم التسلسل
وحدوث الصفات اما الاول فلان ايجاد القدرة مثلا يحتاج الى قدرة اخرى كما قال
الشريف لكنه لايجري في الصفات التي لا يتوقف عليها اليجاد كالكلام والسمع
والبصر ولذا احتاج الى عطف الحدوث واما الثاني فلان كل ما صدر باختيار
فهو حادث وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وان تردد فيه الامدى واما بطريق
الاجاب فيلزم تخصيص القاعدة العقلية اي الثابتة بالادلة العقلية وتلك القاعدة
ههنا هي ان كل صادر عن الواجب تعالى فهو صادر عنه بالاختيار او ان علة
الاحتياج هي الحدوث او ان كل صدور بالاجاب نقص في حقه تعالى وذلك
التخصيص يوجب انتفاض تلك الادلة العقلية التي لا تقبل النسخ والتخصيص
بخلاف الادلة العقلية التي يقبلها فيجوز تخلف حكم المدلول فيها في بعض
المواد ولا يجوز في الادلة العقلية فاما ان يبطل تلك الادلة العقلية الموردة على تلك
القاعدة واما ان يبطل ذلك التخصيص وحاصل الدفع انا نختار الثاني ولا نسلم
انه يلزم تخصيص القاعدة العقلية اذا لقاعدة لا تشمل الصفات بناء على ان
موضوع تلك القاعدة مقيد بقيد يخرجها وهو على الاحتمال الاول والثالث
قيد الحدوث اي كل صادر حادث او صدور حادث وعلى الاحتمال الثاني قيد
المصنوعات اي علة احتياج المصنوعات والصفات الصادرة عن الذات قدبة
ذاتا وصدورا وخارجة عن المصنوعات الصادرة بواسطة تلك الصفات
ولو سلم ان القاعدة يشملها فلا نسلم ان ذلك التخصيص مستلزم للمعذور وانما
يستلزمه لو كان ذلك التخصيص باستثناء ما جرى فيه تلك الادلة العقلية
وذلك ممنوع لجواز ان يذكر قاعدة كلية شاملة للكل اعتمدا على ظهور
استثناء الصفات عقلا كما في قوله تعالى خالق كل شيء لظهور كون ذاته تعالى

مستثنى عن الشيء عقلاوح يكون الادلة العقلية قائمة على البراهين بعد الاستثناء،
والدليل العقلي لهذا الاستثناء، والتخصيص اما على الاحتمال الثاني في القاعدة
فهو الادلة الدالة على امتناع قيام الحوادث بذاته نه على واما على الاحتمال الاول
فهو ما سبق في محذور الشق الاول من ان المصادر بالاختيار حادث ضرورة
واما على الاحتمال الثالث فهو ان الصدور اما بالاجاب واما بالاختيار فصدور
الصفات بالاختيار لكونه مستلزما لحدوثها نقص في حقه تعالى فيكون صدورها
بالاجاب كما لا يخلاف صدور المصنوعات اذ لا بأس في حدوثها في صدورهما
بالاجاب اضطرار من غير محذور في الاختيار وهو نقص في بينهما فرق واضح
وقوله كما يخص الحكم بزيادة الوجود الخ اشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع
منكم ايها الحكماء في القول بزيادة الوجود والشخص على كل ماهية الا لو اوجب
تعالى في جوابكم فهو جوابنا في كلام الشارح هنا على الاحتمالين الاولين
رد لما اوردته شارح المقاصد حيث قال ان صفات الواجب تعالى مستندة الى
الذات بطريق الاجاب لا بطريق الاختيار بلزم كونها حادثة او كون القدرة
مثلا مسبوقه بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختار الامور حبا انه هو
في غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فانما هو بطريق الاجاب
وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحادث دون الامكان ينبغي ان يخص
بغير صفاته ولا ينبغي ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية مشكلة
جدا انتهى وعلى الاحتمال الثالث رد لما اوردته شارح المواقف حيث قال
ينبغي ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لم
محذور ان اتسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالاجاب لم كونه موجبا بالذات
فلا يكون الاجاب نقصا ناجزا ان ينصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته
ودعوى ان اجاب الصفات كمال واجاب غيرها نقصا ان مشكلة جدا انتهى
ومن غفل عن حقيقة المقام بالاتقان تكلم بالهذيان (قوله والمصنف وان لم يصرح
الى آخره) بيان ان المصنف من مثبت الصفات الزائدة كما هو رأى الاشعرية
لامن النافين (قوله لانه اراد به في العينية) حيث صرح بالصفات وفيه نظر
لانه ان حل الصفات في كلامه على الصفات الحقيقية الزائدة بحتم ما سلفه
من ان هذه المقدمة مما اجمع عليه جميع العقلاء وان حلت على مضائق الصفات
فلا بدل ذلك القول على زيادة الصفات الحقيقية كما لا ينبغي ولا يخص الابان المراد
مضائق الصفات واجماع العقلاء مبنى عليه لكن المصنف اراد به بطريق الكناية

دله
الح

قوله بان يحمل الغير
الح فان لفظ الغير عند
الجمهور حقيقة في معنى
ما ليس بعين مطلقا
ولا واسطة بينه وبين
العين ومجاز فيه عند
الاشاعرة فان معناه
الحقيقي عندهم ما ليس
بعين وجاز انفكاكه
والغير بهذا المعنى
اخص من تقيض
العين فيكون بينه وبين
العين واسطة وهي
ما ليس بعين ولم يحز
انفكاكه فلو اريد
بالغيرية عدم العينية
بطريق عموم المجاز
كما اشار اليه بقوله اى
ما ليس بعين سواء
كان الخ وحل
القائلون ههنا
على ما يعم الاشاعرة
فكانه قال واستدل
القائلون بانها لاهو
ولا غيره
٣ وفيه امر يض
للمعنى فانهم
(محمد بن عبد)

نفى العينية ولذا قال الشارح ولا يخفى بعد (قوله واستدل القائلون بالغيرية)
وهم جمهور المتكلمين وان كان هذا الاستدلال مشتركا بينهم وبين قدماء الاشاعرة
ولا يجوز حل القائلين بالغيرية ههنا على ما يعم الاشاعرة بان يحمل الغير
هنا على تقيض هو هو اى ما ليس بعين سواء كان حقيقة فيه كما عند الجمهور
او مجازا فيه كما عند الاشاعرة فكانه قال واستدل القائلون للعينية اذ ياباه قوله
الآتى واستدل القائلون بانها لاهو ولا غيره الى آخره فالغير هنا محمول على
ما ليس بعين حقيقة ولا واسطة بين العين والغير بهـ هذا المعنى ولذا لم يصح
دعوى البداهة في نفى العينية ههنا لانها تستلزم دعوى ابداهة في الغيرية
فيبطل الاستدلال بخلاف العين والغير بالمعنى الذى سيذكره الاشاعرة وان خفى
على بعض الاذهان القاصرة واستدلوا على هذا المطلب بوجوه من جعلتها
ما ذكره الشارح من قياس الغائب على الشاهد وتحقيقه ما ذكره امام الحرمين
من انه لا بد في القياس من جامع لقطع بان لا يصح الحكم بكون الفاعل الغائب
جسما بناء على ان كل فاعل نشاهد جسم والجوامع اربعة العلة والشروط
والحقيقة والدليل فاذا ثبت في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بعلم
او مشروطا بشرط كالعالمية بالحياة او تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة
العالم من قام به العلم او دل دليل على مداول عقلا كدلالة الاحداث على المحرث
لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم
وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام
في القدرة والحياة وغيرهما وما قيل عالمية الشاهد ممكنة لعمل بعلة وعالمية الغائب
واجبة لاتعمل بعلة فذرع بان العالمية لكونها صفة لا تكون واجبة بالذات بداهة
بل واجبة بالغير والواجب بالغير معلل بذلك وهو ذات الغائب هنا كما في شرح
المناسد وفي الموافق وشرح احج الاشاعرة بوجوه ثلاثة الاول ما اعتمد عليه
القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشروط
لا تختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشئ عالما في الشاهد هي العلم فكذا
في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشروط صدق المشتق
على واحد من اثبوت اصله فكذا شرطه في الغائب عناى واجبا كان ذلك الغائب
او ملكا او جنيا وفس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من
الموقف الاول يعنى انه لا يفيد اليقين المطلوب في المطالب الكلامية كيف والقائس
معترف باختلاف منتضى الصفات شاهد او غائبا كما اشار اليه الشارح بقوله

الا يرى الى آخره فيكون قياسا فقهيا مع فارق لامع لجمع بل قد يمنع ثبوت العلم
 والقدرة وغيرهما من الصفات في الشاهد بل ثبت فيدينيين هو العالمية وقادرية
 والمريد لا ماهي مشتقة منها فيضمحل اقياس بالكلية ولا ينبغي ان منع
 ثبوت نفس العلم والقدرة وغيرهما من الصفات في الشاهد قريب من المكابرة
 واما القدح بكونه قياسا مع الفارق فقد اجاب عنه شارح المقاصد بان الفروق
 المذكورة لا يقدح في صحة اقياس المذكور اذ لا اختلاف لهذه الاحكام
 واللاصقات فيما يتعلق بالمقصود فارادى انما يوجب كون الشخص عالما من حيث
 كونه عالما لان حيث كونه حادثا او قدما او عرضا الى غير ذلك واما القدح
 بان اقياس لا يفيد اليقين فيدفعه ما ذكره اهل الاصول من ان اقياس بعللة
 منصوصة في المقيس عليه يفيد العلم القطعي اذ لما كان عللة عالمية الشاهد
 وقادرية مثله علمه وقدرته قطعا بل لا ريب كان في حكم اقياس بعللة منصوصة
 اذ الاختناج الى التخصيص في الادلة العقلية لتعيين العلة قطعا فافهم (قوله
 وايس معنى العالم الى آخره) اى ولان لم ان حد العالم ذلك الى آخره اقول بعد
 ما سبق ائمة العربية على ان معنى العالم من ثبت له العلم واشتدت لا غير هو
 القيام فتجوز خلافه احتمال باطل فالصواب ان يقول وايس معنى العالم من قام به
 العلم الحقيقى الزائد بل العلم المأخوذ فيه اعم من الحقيقى كما يقوله الاشاعرة
 في علم الله تعالى ومن الاعتبارى كما يقوله الامام الرازى حيث ذهب الى ان العلم
 مطلقا من مقواة الاضافة بل كثير اما يطاقون المصدر على الحاصل بالمصدر
 كالعالمية فيكون معنى العالم من قام به العالمية كما يقوله المعتزلة في علم الله تعالى
 اللهم الا ان يحمل مراده عليه (قوله بان انى يعينه بديهيه) ان صفة الشئ
 لا يكون عين ذات الموصوف بداهة واعل هو لا الفائلين متأخروا الاشاعرة
 ولم يعلموا ان مراد القائلين بالعينية ليس كما توهموا بل مرادهم ان مثل العلم
 والقدرة واما لهما صفات انتزاعية لكن مبدأ انتزاعها هو الذات كما في قولنا
 الضوء مضي لا الامر الزائد على الذات كما في الشمس مضيئة كما حققه الشارح
 ونقلناه فيما سبق واذا احتاج قدموهم في نفي العينية الى ادلة مفصلة في كتب
 الكلام ومن جنتها ما تقدم من قياس الغائب على الشاهد (قوله فبان اشرع
 والعرف والافعة الى آخره) قل الشريف المحقق في شرح المواقف ولا ينبغي
 ان هذا الاستدلال يدل على ان مذهبهم هو ان اصفة مطلقا ليست غير الموصوف
 سواء كانت لازمة او مفارقة وقبل انهم ادعوا انك في صفة لازمة بل القديمة

بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الاشعري وعامة الاصحاب
 الى ان من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره وهي كل صفة
 امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خلاقا ورازقا ونحو
 هما ومنها ما لا يقال انها عين او غير وهي ما يمنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه
 كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على
 ان معنى المتغايرين موجود ان يجوز الانفكاك بينهما بوجه فاعلى هذا فلكل لصفات
 النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة
 الاخرى او غيرها انتهى ونحن بتوفيق الله تعالى نقول ليس مراد المستدلين ما يفهم
 من ظاهر الاستدلال من كون الصفة المفارقة في انهما ليست غير الموصوف
 كيف وهو مخالف لما نقله الآمدي وغيره عنهم بل مرادهم انه لو كان الغير في الشرع
 والعرف واللغة شاملا للاجزاء او الصفات اللازمة لدل مثل هذه العبارة عندهم على
 انتفاء حصول زيدا والعشرة في الدار ضرورة امتناع حصول الكل او المزموم
 بدون حصول شيء من الاجزاء او اللوازم كالتحيز اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة
 على عدم حصولهما في الدار باطل شرعا وعرفا ولغة بل هي انما تدل بحكم الاستثناء
 على حصولهما فيها اولا تدل على شيء من حصولهما وعدم حصولهما
 بناء على ان الاستثناء من حكم النفي حكم بالاثبات عند الشافعية وليس حكما
 بشيء من النفي والاثبات عند الحنفية كما تقرر في الاصول واما كونه حكما بنفي
 الحصول عنهما او مستلزما له فمالم يقل به احد من اهل الشرع والعرف واللغة
 فعلى هذا دل دليلهم المذكور على ان ما ليس بغير عندهم هو الجزء والصفة
 اللازمة لا المفارقة ايضا اذ لا يلزم من انتفاءها انتفاء الموصوف نعم يمنع خلو
 الجسم عن صفة ما من الصفات المفارقة لكنها لا بشرط التعيين صفة لازمة
 ولهذا ساء لهم هذا الاستدلال مع قولهم بان بقاء كل عرض ولو لازما بتحدد
 الامثال وبالجملة دل دليلهم على ان هذا المحل الشخص مع هذا العرض
 الشخص متغايران عندهم لصحة انفكاك العرض عنه ومع عرض مامن العوارض
 الحالة فيه ليسا بمتغايرين عندهم لعدم صحة الانفكاك من شيء من الجانبين
 فصحة الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغالبة بين الذات والصفة وبين
 الصفتين فيكون استدلالهم موافقا لما نقله الآمدي نعم يتجه على استدلالهم
 ان عدم دلالة تلك العبارة على نفي حصولهما في الدار بدون التخصيص
 بما عدا الاجزاء والصفات اللازمة في الشرع والعرف واللغة ممنوع لجواز

ان لا تصح تلك العبارة عندهم بدون التخصيص المذكور على نحو ما سبذ كره
 (قوله مع ان فيها اجزاء زيد) من يده ورجله وصفته من قيامه وقعوده وغيرهما
 وهذا ناظر الى المثال الاول وقوله وآحاد الرجال اي عشرة بطرقة في المثال الثاني
 والمثالان لا تخصيص على ان ما ليس غير الجزء اعين من لكل كلمة في لفصل الاجزاء
 في المسر ومن الكل الاعتباري المفصل الاجزاء (قوله) انتم ضعه اذ الرد
 بهذا الامثلة) اي هذين المثالين وغيرهما مذكروه هاتين الحاصل في الدار
 عن غير زيد المنفى بكلمة غير في المثال الاول وعن غير العشرة المفعلة بكلمة
 الغير في المثال الثاني بشرط ان يكون ذلك الغير من نوع ما اضيف اليه
 الغير وتلخيص مراده ان هذه الامثلة انما صححت في الشرع والمعرف للغة لاجل
 ان الاستثناء فيها مفرغ بخصيص فيه المستثنى منه بجنس المستثنى او بنوعه بقدر
 الامكان كما تقرر في محله فالمراد منهما ليس فيها انسان او رجل غير زيد او عشرة
 رجال ولا تصح بدون التخصيص اصلا والام يمكن ثوب زيد وامتعة الدار غيرهما
 ايضا واللازم باطل وفاقا فان بني الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء
 والصفات فلا يدل على عدم مقارنتها للكل والموصوف بل على مقارنتها للاحتياج
 الى التخصيص المذكور وان بني على عمومهم فالدليل جار في الثوب والامتعة مع
 تخاف المدعى فيها اني كلام هو ان آحاد العشرة من نوع العشرة سواء حمل النوع
 على المنطقى اي الانسان او على اللاهوتي اي الرجل فبعدم تخصيص الغير بنوع ما
 اضيف اليه لا يصح المثال الثاني اذ يلزم نفي الحصول عن كل جزء من اجزاء
 العشرة فيلزم ان لا يحصل العشرة ايضا وهو باطل كما قدمنا فالصواب في
 شرح المواقف وغيره من ان المراد بالغير عدد آخر فوق العشرة ومقابل في
 توجبه كلامه من انه محمول على عدم مقارنته اجزاء العشرة لها فاسد لان هذا
 القدر من طرف جهور المتكلمين القائلين بان الغير تقيض هو وهو فيكون الجزء
 والكل متقاربان عندهم وهذا التوجيه مستلزم لاعتراضهم بخلافه ولا يخص
 الابان بحمل مراده على النوع اللاهوتي وهو اسكلى المقيد بقيد كرقبة مؤمنة
 فالمراد من المثال الثاني ليس فيها رجال فوق اربعة غير عشرة رجال فيقول
 الى ما في شرح المواقف واما ذلك فالاولى من نوعه او جنسه (قوله) واللازم
 عدم كون ثوب زيد الخ (ثوب زيد ناظر الى المثال الاول والامتعة نظرة الى كل
 من المثالين وان جعل زيد من جملة عشرة كان كل منهما ناظرا الى كل من المثالين
 وعلى التقديرين فالضمير المفرد في خبر لكون اعني قوله غيره عائد الى المنفى

قوله وهو الكل المقيد
 بقيد الخ فكون الرجل
 نوعا لغويا باعتبار انه
 انسان مذكرا وباعتبار
 حذف الصفة اي
 رجل معتد به سند

قوله ليس فيها رجال
 فوق اربعة فيجوز
 يكون كل جماعة
 معدودة بما فوق
 اربعة من نوع واحد
 هو رجال فوق اربعة
 سند

العام من زيد ومن العشرة لآلى زيد فقط يختص الدليل بالمثال الاول و يحال
 دليل الثانى على المقايضة (قوله وقد عرفت الاشعري الخ) لما قدح في دليل
 القوم شرع في الاستدلال على نفي المغايرة بين الذات والصفات بتعريف الاشعري
 الظاهر في ذلك (قوله بانهما موجودان الخ) اى خارجان فلامغايرة بين
 المعدومين في الخارج كالأحوال عند مثبتتها والامور الاعتبارية والذات
 احدهما موجود في الخارج والآخر معدوم فيه لانهما خارجان عن جنس
 التعريف فان الغيرية من الصفات الوجودية عند الاشعري فلا يتصف بها
 حقيقة معدومان ولا موجود ومعدوم بل الموجود ان فقط بخلاف التعدد
 الشامل لكل فكل غيرين اثنان عنده بخلاف العكس فلا محذور في التعدد
 المأخوذ في جنس التعريف في ضمن المثنى نعم قد يطابق الغير ان على غير
 الموجودين مجازا عنده (قوله يصح عدم احدهما مع وجود الآخر الى آخره)
 الظاهر ان المراد من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس الامر امكانا وقوعيا
 لاذاتيا والافان حمل على الانفكاك من احد الجانبين فيندرج فيه كل من الصفات
 بالنسبة الى الذات لامكان عدم كل صفة بالنسبة الى ذاتها مع وجود الذات
 فيلزم ان يكون الصفات اللازمة غير الذات وان حمل على الانفكاك من الجانبين
 فيندرج فيه كل صفة بالنسبة الى صفة اخرى فيلزم ان يكون صفات الواجب
 تعالى الذاتية متغايرة والكل باطل عند الاشعري ويمكن ان يحمل على الامكان
 العقلي اى يحتمل ان ينفك احدهما عن الآخر عند العقل وان كان متمتعا
 في نفس الامر وسيجىء الإشارة الى الكل واعلم ان مغايرة أحد الشئيين للآخر
 يستلزم مغايرة الآخر له فغير الشئ موجود يصح عدم احدهما مع وجود الآخر
 فالانفكاك من جانب واحد كاف في المغايرة بينهما على هذا التعريف ولك
 ان تقول اضافة الاحد المبهمة للعهد الذهني فيكون كالنكرة في سياق النفي فلا يبد
 في المغايرة حينئذ من صحة الانفكاك من الجانبين (قوله واعترض عليه الخ)
 حاصله ابطال التعريف بعدم كونه جامعا لافراده بان يقال لو فرضنا جسمين
 قديمين كانا غيرين قطعا مع ان التعريف لا يصدق عليهما لانهما على تقدير
 قدمهما لا يصح عدم احدهما مع وجود الآخر في الازل والالام يكن احدهما
 قديما ولا فيما لا يزال لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما قيل في دفع هذا الاعتراض
 يجوز ان يكون الجسمان القديمان متغايرين لغة لافى اصطلاح الاشعري فيما لا يلتفت
 اليه لان الفرق بين الجسمين القديمين والحادثين في هذا الباب تحكم ظاهر وايضا

ايس هذا الاصطلاح نحو وصا بالاشري بل غرض الاشري امر يف ويرى
 في لشرع والعرف والافقة كما فهمد اصعب واستدلوا عليه بدليل اتي وسباني
 من الشارح ما يدل عليه فيما يورد كلام انما في غير ادبي لرازي (قوله والذالك) اي
 لاجل هذا الاعتراض غير المنقطع (غير انهم اتموا) اي امر يف لاشري
 الى امر يف آخر بخلاف عندهم (انهم موجودان جاز في كذا في عدم وجود
 انك كذا احدهما عن الآخر في عدم يستمر انك كذا الاخر عنه في وجود
 لان المراد ان يكون احدهما معدوما والاخر موجودا وامل اختيار عدم
 على الوجود ليحصل التقابل بينهما وبين الخبر كما يدل عليه كلما ترد بدا كل خبر
 موجود ولا شيء من المعدوم بخبر فالتقابل بين الخبر والعدم لا ينعقد بين وجود
 نعم او حل التردد على التردد بين لانك كذا كين اعني لانك كذا في الوجود والانك كذا
 في الخبر كانهما متقابلان والمراد بالخبر المذكور هو الخبر الواحد وخصه بخاصة فالمراد
 بانك كذا كهما في خبر واحد ان يكون احدهما متخيلا بخبر معين ولا يكون الاخر
 متخيلا بذلك الخبر سواء كان متخيلا بخبر آخر كما في الجسمين القدمين المتفك
 كل منهما عن الآخر في خبر معين لامتناع تداخل الجسمين اولم يكن متخيلا
 اصلا كما في موجودين احدهما جسم والاخر مجرد فالتقسيم من المادتين او احدهما
 قديم والاخر حادث وكذا الواجب تعالى مع اتمام الحدث وكذا المجردان
 المادتان مندرجان في تعريف الاشري وفي هذا تعريف باعتبار اعيد الاول
 والجسمين القدمين الخارجين باعتبار القيد الاول بدخلان باعتبار القيد الثاني
 بناء على ان كلمة اول تقسيم المحدود الى قسمين اذ يصح انفكا كهما في خبر واحد
 بل يجب لامتناع التداخل فيجب ان يكون لهما خبران مختلفان والحدوث بمعنى
 الامكان العام المجامع للوجوب ولقائل ان يقول هذا التغيير بهذا القيد غير
 حاسم لمادة الاشكال اذ لو فرضنا مجردين قديمين واجبيين كما وممكنين كما نقول
 المجردة على زعم الحكماء او مختلفين كما نعتبر بن قطعا ولا يصدق عليهم تعريف
 اذ لا يصح انفكا كهما في عدم اقدمهما ولا في خبر لامتناع تخير المجردات بالذات
 وبالعرض اللهم الا ان يحمل جواز انفكا كهما في خبر على صحة ان يذكرنا في خبر
 واحد سواء كانا في خبرين مختلفين او كان احدهما في خبر دون الآخر او لم يكن
 شيء منهما في خبر اصلا اذ يصح في حق الكل انهم ليسا في خبر واحد (قوله
 فالتقسيم غير وارد الخ) اقول فيه بحث ذو قدر ان تعريفات لمعيت
 المطابقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها ومكانها وامتدادها الى غير

الافيدان يقال لكن
 بنحو ان جوابه هذا
 والذي بعده انما يتان
 اذا كان بناء التسليم
 على كون التعريف
 للافر اد المحققة في الجملة
 اذا يسوغ له ح
 عن النقص بجسمين
 قديمين مفروضين
 ان يجب بمنع عدم
 صدق عليهما مستندا
 بجواز كون كل جسمين
 قديمين محققين في الجملة
 بحيث يشترط احدهما
 بعدم امر حادث
 او ياتى بينهما علاقة
 اللزوم بخلاف ما اذا
 كان بناؤه على كون
 التعريف للماهية
 المطلقة اذ لا يسوغ له
 ح ان يجب عن النقص
 بهما مجردا عن الاشتراط
 بعدم امر حادث
 او ملا بسا بعلاقة
 اللزوم الكلى من
 جانيهما بمنع عدم صدقه
 عليهما مستندا بالجواز
 المذكور لان كون
 التعريف للماهية المطلقة
 يأتى عنه فتخذ هذا

ذلك وهو مبنى الاعتراض ولا مخلص الا بان هذا الجواب منه مبنى على تجوز
 ان لا يكون تعريف الاشعري حدا تاما بناء على ما تقرر في محله ايضا ان المساوى
 للمعرف صدقا وفهوما هو الحد التام وغير الحد التام يكفيه المساواة صدقا بحسب
 الواقع فاذا عرفنا الانسان بالجسم الناطق فلا ينفك عن منعا بالجسم الناطق الغير
 النامى او غير الحساس الا اذا ادعى كونه حدا تاما ومن هنا ينضح ان كون التعريف
 للماهية المطلقة انما يجب في الحد التام لا في غيره ولذا تراهم تارة يقولون ان هذا
 التعريف للافر اد المحققة كما قال الشارح ههنا وتارة يقولون انه للافر اد المشهورة
 ولك ان تقول هذا الجواب مبنى على محرر المعرف وجنس التعريف بان المراد
 موجود ان محققان فمحوز ان يكون حدا تاما للغير بن المحققين فافهم (قوله ليسا
 بموجودين عند المتكلمين) وجودا محققا وان كانا موجودين فرضا عندهم فلا يكون
 الجسمانية المذكور ان من افراد المعرف عند الاشعري فيصح تعريفه على مذهبه
 الذى هو مذهب المتكلمين فلا حاجة الى التغيير بهذا الجواب يندفع اليراد بطلاق
 القديمين المتغايرين مجردين كانا او جسمين او مختلفين وجوهرين كانا او عرضين
 او مختلفين اذ لا وجود لهما عندهم وما قيل للمعارض ان يتعرض بصفتين قديمتين
 فانهما موجودتان عندهم فليس بشئ اذ الكلام في تعريف الاشعري ومن تبعه
 وبعض الصفات القديمة ليست غير البعض الآخر عندهم كما قلناه من شرح المواقف
 وان كانت متغايرة عند جمهور المتكلمين نعم يحجه على الشارح ما قيل ان من غير
 تعريف الاشعري انما غيره لاجل ان الجسمين القديمين محققان عند الحكماء
 المنازعين لنا في مسألة الصفات فانتقاضه على مذهب الحكماء كاف في التغيير
 لكن عرفت ان مدار التغيير كون التعريف للماهية المطلقة (قوله ولئن نزل
 عن هذا المقام فيمكن ان يمنع الخ) اى لو سلم ان الجسمين المذكورين من افراد
 المعرف بناء على ان المراد تعريف الغير بن المحققين في الجملة ولو عند الحكماء
 او بناء على ان المراد تعريف الماهية المطلقة محققة كانت او فرضية محضة فلا نسلم
 عدم صدق التعريف المذكور عليهما اذ لا نسلم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه
 لجواز ان يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث دون الآخر فعند
 وجود ذلك الحادث يزول عدمه الازلى الشرط في وجود ذلك القديم واذا
 انتفى الشرط انتفى المشروط الذى هو وجود ذلك القديم فيزول احد القديمين
 دون الآخر لكن على تقدير البناء الثانى بنحوه على هذا الجواب والجواب الذى
 بعده ان للمعارض ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمين ليس وجود شئ

منها مشروطا بعدم امر حات او وجود كل منهما مشروطا بعدم حات
 واحد معين او بينهما علاقة اللزوم الكلى من الجانبين كانا غير بن قطعاً ولا
 يصدق عليهما التعريف وان جاز اشتراط القديم بعدم حات في الجملة او كان
 المراد من التعريف نفي اللزوم املاقة بخلاف بناء التسليم على كون التعريف
 للأفراد المحققة في الجملة اذ يجوز ان يكون كل جسمين قد يمين محققين في الجملة
 بحيث يشترط احدهما بعدم امر حات او لا يكون بينهما علاقة اللزوم وان
 لم يكن الامر كذلك في جسمين قد يمين فر ضيق فلا ينفص اليهما التعريف
 الا اذا كان للماهية المطلقة كما لا يخفى (قوله مثبت قدمه امتنع عدمه) استدوا
 عليه بان مثبت قدمه لا يكون وجوده مشروطا بوجود حات والام يكن قد يما
 بل حادثا واورد عليه بانه يجوز ان يكون مشروطا بعدم حات معين بالذات
 او بالواسطة واعداد الحوادث اذلية صالحة لكونها مشروطا لاقديم لايقال فعلى
 هذا لا يحصل الجزم بابدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة لانا نقول
 مراده يجوز ذلك فيما لا دليل قطعي على خلافه وفي الصفات دليل قطعي
 على ان ليس شئ منها مشروطا بعدم حات والالزم اما كان التقايص وهو باطل
 عند جميع العقلاء (قوله ولئن نزل عن هذا المقام) اى او سلم ان كل مثبت
 قدمه امتنع عدمه قائما لا يصدق عليهما التعريف او لم يكن المراد من صحة
 عدم في التعريف نفي اللزوم بينهما وهو ممنوع واذا كان المراد نفي اللزوم بينهما
 يصدق التعريف عليهما لان قولنا كما وجد احد الجسمين المذكور بن وجد
 الآخر انما يصدق اتفاقية لازومة لانتفاء العلاقة المشهور بها فليس
 بينهما لزوم كلى لامن الجانبين ولامن جانب واحد وانما الموجود بينهما هو
 الدوام وهو اعم من اللزوم كما هو المشهور ولقال ان بقول الدائم قد يمين
 كانا او حادثين مستدان الى عاتهما ولا بدور ان ولا يمتد لان بل ينتهيان الى
 الواجب بالذات فيكون الدائم معاولى علة واحدة ولو بالواسطة ولذا قالوا
 الدوام يستلزم اللزوم بعلاقة مشهور بها في التحقيق فلا يصدق التعريف
 عليهما على هذا التحقيق وان صدق بناء على انشهور الذي هو كون الدوام
 اعم من اللزوم بحسب التحقيق لا بمجرد المفهوم فة لا يقال استلزام لدوام اللزوم
 انما يتم على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا في افعاله فيكون
 موجبا في ايجاد الدائمين وابقائهما على الدوام وفي ايجاد ما يتوقف عليه ايجادهما
 لا على مذهب المتكلمين القائلين بكونه تعالى فاعلا مخترا في جميع افعاله

لكن على هذا يتجه انه يلزم ان يكون التعريف تعريفًا بالجهول اذ على تقدير حل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر يكون صدق التعريف على الجسمين القديمين وامثالهما مشكوكا فيه بناء على ان الاشتراط المذكور وانتفاء العلاقة ايضا بمقتضى بهما بل محتملان فيكون تعريفًا بالجهول بخلاف ما اذا حلت على الامكان العنقلى اذ مال التعريف حينئذ انهما موجودان يجوز العقل انفكاك احدهما عن الآخر وصدق على الجسمين القديمين وامثالهما ظاهر بالوجود ان بناء على احتمال الاشتراط وانتفاء العلاقة المشعور بها ومن هنا يتضح اختلال كثير من اجوبة القوم بطريق المنع المستند الى مجرد الجواز العنقلى عن النقوض التى اوردوها على

فان ايجادهما وابقاءهما ابدًا بمجرد تعاقب الارادة من غير وجوب شئ عليه تعالى عندهم لاننا نقول على تقدير وجود الجسمين او المجردين او المختلفين القديمين يكون الواجب تعالى موجبا في افعاله لا متنازع استناد القديم الى الفاعل المختار وفاقا وان نازع فيه الشارح فيما بعد نعم ذلك التحقيق ولو على مذهب الحكماء محل نظر بناء على جواز اشتراط احد الدائمين بعدم امر حادث اما بالذات او بالواسطة فبمجرد الدوام فى الاوقات الماضية لا يعلم الدوام فى الاوقات الآتية بل العقل بعد ذلك يجوز الانفكاك بينهما فى الاوقات الآتية بناء على احتمال ذلك الاشتراط بخلاف ما اذا وجد هناك علاقة مشعور بها تقتضى عدم الانفكاك ولذا قسموا الشرطيات الكلية الى لزومية واتفاقية لكن بعد التنزل عن جواز الاشتراط المذكور لا مجال لمنع عدم صدق التعريف عليهما وان حل على معنى نفى اللزوم بينهما الا ان يكون التنزل عن الاشتراط بالذات فقط او يكون مبنيا على جواز استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الامدى وتبعه الشارح فاعلم هذا المقام (قوله لانتفاء علاقة اللزوم الخ) هذا مبنى على ان مدار هذا الجواب حل الصحة على الامكان العنقلى بمعنى يصح عند العقل عدم احدهما مع وجود الآخر ومدار تلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل اى العلاقة المشعور بها سواء وجد علاقة غير مشعور بها فى الواقع او لم توجد هذا هو ما ذكره فى باب اللزومية والاتفاقية ولك ان تقول العلاقة فى كلامه مطلقة غير مقيدة بالمشعور بها وانتفاء مطلق العلاقة يوجب امكان الانفكاك فى نفس الامر وان لم ينفكا ابدًا فهذا الجواب كالجوابين الاولين مبنى على حل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر بمعنى سلب الضرورة فى وقت ما لا معنى لسلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول ولا يأتى بانه امتناع الانفكاك لقد مهمما لان ذلك الامتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة (قوله وحاصله نفى اللزوم بينهما الخ) اما من احد الجانبين ان اريد صحة عدم احدهما مع وجود الآخر او من كلا الجانبين ان اريد صحة عدم كل منهما مع وجود الآخر وكذا المراد من قوله فان علاقة اللزوم عندهم الخ فان كانت العلاقة المتفانية لاغيرية هى علاقة اللزوم من الجانبين كانت الصفة المفارقة غير الموصوف عند الاشعري وتابعيه وان كانت علاقة اللزوم من احد الجانبين لم تكن غير كالصفة اللازمة اذ متى وجد مطلق الصفة وجد الموصوف لا متنازع وجود الصفة بدون الموصوف وان لم ينمكس فى الصفة المفارقة فبين الصفة المفارقة

وبين موصوفها الزوم من احد الجانبين وهذا مع وضوحه حتى على اذهانهم
 فاورد عليه ان هذا القول يستدعي القول بغيره الصفة الغير اللازمة واستدلالهم
 بما مرينا فيه وبديل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطابقة لست غير الموصوف
 كما في شرح الموافف انتهى على ان الكلام هنا في تعريف الاشياء والمستدلون
 من اصحابه ويجوز ان يكون ذلك في لا غيرية عنده هو علاقة الزوم من الجانبين وعندهم
 هو الزوم من احد الجانبين فيكون الصفة الغير اللازمة غير الموصوف عنده
 لا عندهم على انك عرفت ان استدلالهم انما دل على عدم مغايرة الصفات اللازمة
 موافقا لما نقله الآمدي عنهم لا على عدم مغايرة مصاق الصفات وان سها
 عنه اعلام بعد اعلام (قوله و اورد على التعريف المختار الى آخره) قيل
 ما ذكره من الابراد مشترك الورد بين التعريفين فلا وجه لتخصيصه بالتعريف
 المختار الذي هو التعريف الغير اليه واجيب عنه بأنه لعل وجه التخصيص ما سبق
 أنه من ان المراد من تعريف الاشياء في علاقة الزوم فلا نقض بالباري والعالم
 فتأمل انتهى ولا يخفى فساد لان وجود العالم الممكن يستلزم وجودا واجب فانقض
 المردد بين الشقين متوجه عليه ايضا والحق في الجواب ان تعريف الاشياء
 ظاهر في الانفكاك من جانب واحد ولا يرد عليه الصفة مع الموصوف على تقدير
 الشق الثاني لان الصفة المذكورة في محذور الشق الثاني هي الصفة المفارقة
 وانما وردت على التعريف المختار لان الغير بين التعريف هم اصحاب الاشياء
 المستدلون بالدليل السابق الدال على عدم مغايرة مصاق الصفة كما استفيد من
 شرح الموافف في توجده الابراد بالصفة المفارقة على امر يفهم باعتقاد انفسهم
 انها ليست غير الموصوف لا على تعريف الاشياء اذ ليس في كلامه ما يدل
 على ان الصفة المفارقة ليست غير الموصوف بل الظاهر من تعريفه ان صحة
 الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغايرة بينهما فيكون الصفة المفارقة غير
 الموصوف عنده فلا يرد على تعريفه الابراد بالصفة المفارقة بل بالجزء والكل
 فقط وسنعرف جوابه (قوله ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين الى آخره) لا يخفى
 ان الجواز ههنا بمعنى الامكان بحسب نفس الامر لا بمعنى الامكان العقلي الذي
 مداره اتفاق علاقة الزوم والالم يخرج هذا المعرف الى قيد الجز في ادخال
 الجسمين القدميين في تعريف كما عرفت وقدم احتمال الانفكاك من الجانبين
 على احتمال الانفكاك من جانب واحد لان الانفكاك المصنف الى صير الجانبين
 ظاهر في الاحتمال الاول بخلاف الانفكاك المضاف الى احد هـ فانه ظاهر

في الاحتمال الثاني وتلخيص الايراد ان اريد صحة انفكاك كل منهما عن الآخر فلا يكون التعريف جامعاً لافراده فان الباري تعالى والعالم غير ان ولا يصدق عليهما التعريف حينئذ والالجاز عدم الباري او تحيزه كما جاز عدم العالم او تحيزه والكل محال و ايضا لا يصدق التعريف حينئذ على العرض مع المحل والعلو والعلو مع انهما غير ان وان اريد صحة الانفكاك في الجملة ولو من احد الجانبين فقط فلا يكون مانعاً لان الجزء والكل والصفة الغير اللازمة وموصوفها ليسا بغيرين عندهم مع صدق التعريف عليهما حينئذ اذ يصح انفكاك الكل عن الجزء والصفة عن الموصوف في لعدم وان لم يصح العكس واذ لم يكن التعريف جامعاً او مانعاً لم يصح والالم يكن الباري والعالم وكذا العرض مع المحل والعلو مع المعلول غيرين او كان الجزء والكل والصفة والموصوف غيرين والكل باطل فالسؤال المردد بين الشقين بابطال التعريف باستلزامه خصوص الفساد لا بعدم الجمع او المنع وانما ترك في الشق الاول قوله فيلزم ان لا يكون الباري والعالم والعرض مع المحل والعلو مع المعلول غيرين لان كونهما غيرين وفاقى بخلاف عدم كون الجزء والكل والصفة المفارقة والموصوف فلا يرد عليه ان قوله انتقض الى آخره يدل على ان الايراد على التعريف بعدم الجمع او المنع وقوله فيلزم ان يكون الجزء والكل الى آخره يدل على انه باستلزام الفساد ولك ان تقول في كلامه اشارة الى ان السؤال المذكور يمكن ايراده على كل من الوجهين او بمجموع الوجهين بان يكون في كلامه صنعة احتباك هي الحذف عن الاول بقرينة الثاني وبالعكس هذا وقد يجاب عن النقض بالباري والعالم بانه يجوز ان يكون مراد المعرف ان ينفك كل منهما عن الآخر في احد الامرين مطلقاً اما في الوجود او في الخبز او احدهما في الوجود والآخر في الخبز والباري منفك عن العالم في الوجود والعالم منفك عن الباري في الخبز وانت خبير بانه انما يصح لو كان التعريف بجواز انفكاكهما في الوجود او الخبز على ان يكون العطف قبل الربط وليس كذلك بل بجواز انفكاكهما في عدم والخير مع ظهور العطف بعد الربط واما محل ذلك على جواز انفكاكهما في الوجود او الخير فركبك جد الا يلتفت اليه في التعريفات مع انه غير حاسم لمادة الاشكال (قوله لامتناع عدم الباري الى آخره) الاولى او تحيزه لان غاية ما ذكره عدم صدق التعريف عليهما باعتبار قيد عدم الواجب بيان انه لا يصدق عليهما باعتبار القيدين ولا يلزم من الاول الثاني لجواز ان يصدق عليهما باعتبار القيد الثاني وان لم يصدق باعتبار القيد الاول كما كان

الامر كذلك في الحسين القديم وهذا بخلاف ما ذكره في محذور الشق الثاني
 لان الكلام هناك في ان التعريف حينئذ يصدق على الجزء والكل والصفة
 والموصوف ويكفيه صدقه باعتبار القيد الاول وما صدق عليه بما باعتبار القيد
 الاول لا يخرج القيد الثاني المفيد لزيادة العموم وحاصل الكلام هناك ان صدق
 التعريف حينئذ على الباري والاعمال لم يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر
 في عدم بان يكون كل منهما معادوما دون الآخر او في الخبر بان يكون كل منهما
 متخيرا في خبر ولا يكون الاخر متخيرا في ذلك الخبر فيلزم امكان عدم الواجب
 او تخيره والكل تحول ولا يلزم ذلك فيما اذا حمل التعريف على جواز الانفكاك
 من احدهما بين ان يكون فيه امكان عدم العالم او تخيره واذالم يرد المحذور بهما
 على تقدير الشق الثاني كما لا يخفى (قوله وبالعرض والحل الى آخره) هكذا اورد
 العلامة الثقة زاني في شرح العقائد وكتب اقوم مشعونة بذلك وقال المولى
 الحياي هناك اي العرض الجزئي والحل الجزئي لان التكليف ليسا بوجودين في
 الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور وجود هذا العرض بدون هذا المحل
 ظاهر ونحن نقول هنا بحث من وجوه اما اول فلان عدم جواز وجود هذا
 العرض بدون هذا المحل اذا استقيم على مذهب الحكماء القائلين بان المحل من
 شخصات العرض الحاصل فيه لا على مذهب المتكلمين المنكرين لذلك فيمكن
 عندهم ان يخاف الله تعالى هذا العرض ابتداء في محل آخر كهذا البرودة
 في هذه النار فلا نعلم ان وجود هذا العرض بدون هذا المحل يمنع عندهم
 نعم بعد وجوده في محل معين يستحيل انتقاله الى محل آخر عندهم ايضا لكن
 تلك الاستحالة ليست لاجل انه او وجد في محل آخر لم يكن تشخصا بهذا
 الشخص ولا موجودا بهذا الوجود انما صبل لاجل ان الانتقال من محل الى
 محل آخر من خواص التخيير بلذات عندهم وبالجملة هذا المحل يمكن ان يوجد
 بدون هذا العرض عندهم لاسيما اذا كان بقاء الاعراض بتجدد الامثال وهذا
 العرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن بدونه بقاء
 بحسب النوع فان انفكاك من الجانبين يمكن على مذهبهم فلا نقض لهما سواء
 كان المتغير في المغايرة الانفكاك من الجانبين او من احدهما والله مراد شارح
 المقاصد فارجع اليه في قبل في بيان الاستحالة المذكورة لان هذا المحل من
 شخصات هذا العرض فخطا بين المذهبين واما زيا فلانه ان اراد بالجزيين
 الجزئين المعينين كما هو الظاهر من قوله هذا العرض هذا المحل فقد عرفت

ان الانفكاك بينهما ممكن من الجانبين وانه لا نقض بينهما على مذهبهم وان اراد
الجزئين المبهمين اعنى وجود عرض ما في محل ما فينتقض بهما التعريفان وان
لحل على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يستحيل وجود عرض ما بدون محل ما
ووجود محل ما بدون عرض ما كما ذكره في بيان تجدد الامثال فينبه على ان لازم كلي
من الجانبين مع انهما غير ان قطعاً لا يقال الجزئين ان المبهمان ليسا بوجودين
كالكلين لا متنازع الوجود بدون التعيين لانا نقول المبهم الغير الموجود هو المبهم
المشروط بعدم التعيين كالكل لا المبهم بمعنى لا بشرط التعيين اذ لا يلزم من عدم
الاشتراط بالتعيين الاشتراط بعدم التعيين في نفسه وقد صرح المصنف في الموقف
بان المحل المبهم والخير المبهم بهذا المعنى موجودان في الخارج والالم يكن الجسم
مختبراً بالبحر معين اذ نقول لا بد له من خير فذلك الخير امامتتين او غير متعنتين
والثاني باطل لانه معدوم ولا يمكن التخير بمخير معدوم فتعين الاول مع انه
في العنصرات ظاهر البطلان فالحق ان المبهم بمعنى لا بشرط التعيين موجود
في الخارج ولذا كانت الهيولى المبهمة بهذا المعنى موجودة في الخارج عند الحكماء
وان اراد بالعرض العرض الجزئي المعين وبالمحل الجزئي المبهم فاستحالة وجود
هذا العرض المعين بدون محل مأمثلة لكن على هذا يتوجه النقص بعكس هذه
الصورة ايضاً فلا وجه للاقتصار عليها بل لا بد من التعرض بالنقض للمبهمين
على كل تقدير من الشقين كما عرفت اللهم الا ان يقال الغير ان عندهم موجودان
معينان فالمبهمان او احدهما مبهم خارجان عن المعرف والتعريف فيبد التعيين
في الموجودين ومرادهم من وجود العرض وجوده حدوثاً وبقاءً فيندفع
الوجهان معاً اذ لا يمكن وجود هذا العرض المعين بهذا المعنى بدون هذا المحل
المعين وان امكن العكس واما ثالثاً فلان غاية العرض الممكن الانفكاك عن المحل
ان يكون ذلك العرض صفة مفارقة للمحل فان كانت الصفة المفارقة غير
الموصوف فلا يصح ما ذكره في الشق الثاني لانه مبني على عدم المغايرة بينهما
والا فلا يصح ما ذكره هنا لانه مبني على المغايرة بين العرض والمحل ولا يصح
تخصيص الصفة في الشق الثاني بالصفات المفارقة للواجب تعالى اعنى الصفات
الفعلية لان الكل متساوية الاقدام في صحة الانفكاك من احد الجانبين فقط
على زعم السائل فجعل الاعراض مغايرة لمحالها دون الصفات الفعلية لموصوفها
تحكم ظاهر نعم لو كان المعبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين وكانت الاعراض
مع محالها كذلك على ما حققنا ولم يكن الصفات الفعلية كذلك بناء على ان صفة

الواجب يستحيل ان توجد في الممكن وان توجد في واجب آخر لامتناع تعدد
الواجب امكانه وجد وجبه لكن عرفت انه على تقدير ان يوجد صحة الامكان
من الجنيين بين الاعراض وبعدها لا نقض بها اصلا واما رابعها فلا نهم
صرحوا بجواز تواردهما بين المستثنى على سبيل البديل على معاول واحد
شخصي بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعاول في التحقيق
والذي يجب ان يكون علة آتية، حين علة الحدوث فان اراد ان وجود هذا المعاول
المعين يستحيل بدون هذه العلة المعينة فليس كذلك عند تحقيق المتكلمين
والحكما، لامكان وجوده بشخصه ابتداء بعله اخرى نعم يستحيل وجود هذه
العلة التامة بدون هذا المعاول لامتناع انفكاك للآلة عن وجود المعلوم فالصواب
ان يقول الاستحالة وجود العلة التامة بدون المعاول وان امكن العكس وان اراد
ان وجود هذا المعاول المعين يستحيل بدون علة ما يعني لا بشرط التعيين وان
كانت معينة في نفسها فتلك الاستحالة بدون العكس - بله لكن اعتبار الابهام
في العلة دون المرض يحكم ظهوره وان اعتبر في المرض ايضا توجه ما قدمنا واما
خامسا فلانه ان اراد بالعلة العلة التامة فاعلة التامة عند المتكلمين اما ذات
الواجب وحده بالنسبة الى كل من صفاته الذاتية الحقيقية وايست العلة والمعاول
هناك متغايرين عندهم واما ذات الواجب مع اتفاق ارادته بالنسبة الى الممكنات
ولما كان اتفاق الارادة من الاضافات والاعتبارات لم يكن المجموع
الركب من الذات ولتأق موجودا خارجيا فالوجود من العلة والمعاول
المتغايرين عندهم ليس الا العلة الناقصة ومعاولها وان اراد العلة الناقصة
ومعاولها المعين فامكان الانفكاك بينهما من الجنيين فيما كانا من الممكنات
اذ يوجد هذا البناء بدون هذه الآلة وبالعكس فلا نقض بهما وكذا ان اراد العلة
الناقصة المعينة ومعاولها اليهم اذ قد يصنع الآلة المعينة ولا يستعمل ابدا فقد
وجدت بدون معاولها ويمكن ان يوجد معاولها بدون هذه الآلة وان اراد العلة
لناقصة الابهمة ومعاولها المعين فاستحالة وجود ذلك المعاول بدون علة ماسطة
لامتناع ترجيح الممكن بنفسه لكنه مع ما فيه من تخصيص الابهام بالعلة يتجه عليه
ان من جملة الاعمال الناقصة ما يبين المعاول في الميز كالآلات للبناء فكل من العلة
والمعاول هناك منعك عن الآخر في الميز وان لم ينفكا من الجنيين في العدم
فلا ينقض بهما التام يف المخير على تقدير الشق الاول وان اراد مطلق العلة
والمعاول فتجه احد الامور المذكورة في المطابق انما تحقق في ضمن واحد

من هذه الخصوصيات فان قلت بل قد يتحقق في ضمن ذات الواجب مع الممكنات لان ذات الواجب علة ناقصة لكل من الحوادث والانفكاك بينه وبين شئ من معلولاته من الجانبين لافي العدم ولا في الحيز لما عرفت من لزوم امكان عدم الواجب او تحيزه وهذا القدر يكفي في الانتقاض بمطابق العلة والمعلول وليس المراد الانتقاض بكل علة ومعلولها قلت نعم لكن على هذا لا وجه لقوله مطاقا اذ الظاهر منه تعميم العلة من الباري وغيره بل ومن العلة لتامة والناقصة على ما لا يخفى (قوله بل بالعلة والمعلول) اي بذاتهما لا مع وصف العلية والمعلولية لان الوصفين المذكورين متضايقان حقيقيان كالابوة والبنوة متلازمان خارجا وذهنا فلا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر في الواقع لا يقال هما غير ان ولا يصدق عليهما التعريفان لانا نقول المتضايقان الحقيقيان لكونهما من الامور الاعتبارية معدومان في الخارج فلا يكونان غيرين لا يقال المعدومان هما الحقيقيان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية لا المشهورين كالاب والابن والعلة والمعلول ولا شك في وجودهما لانا نقول ان اريد ذات الاب والابن وذات العلة والمعلول مع قطع النظر عن عوارض الابوة والبنوة والعلية والمعلولية فسلمنا انها موجودة ان متغير ان وينفك احدهما عن الآخر وان اريد المعروض مع العارض فهما معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لا يقال نريد المعروض مع العارض لكن بشرط ان يكون التقييد داخلا والتقييد خارجا عنه لانا نقول ذلك التقييد الداخل من الامور الاعتبارية ايضا فلا يكون المجموع موجودا في الخارج بل في الذهن فقط واما الاحكام الخارجية عليه كما في قولنا كل اب متحيز فهي باعتبار وجوده الخارجي فلا اشكال ومن هنا نقدر ما نقله شارح المواقف عن الامدي من ان الصفات الفعلية غير الواجب تعالى لانها عبارة عن تعلقات الارادة او صفة التكوين عند مثبتتها والتعلقات امور اضافية لا وجود لها (قوله فوجود الجزء بدون الكل الى آخره) قيل الجزء من حيث انصافه بالجزئية يستحيل ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف بشرط الموصوفية بذلك الصفة يمنع ان يوجد بدونها كعكسهما فلا امكان للانفكاك بينهما ورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بان الاعتبار في التعريف هو الانفكاك بمعنى وجود ذات احدهما بدون ذات الآخر مع قطع النظر عن الانصاف بهذه العوارض والالانتماض التعريف بالتضايقين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بكل غيرن لان الغير من الاسماء الاضافية وسبق تحميته ثم انك عرفت ان مراده

من الصفة هنا الصفة الغير اللازمة لاعام من اللازمة لان ذات المعلوم آية من
 انفكاك لازمة لها فلا امكان لانفكاك بينهما امكانا ذاتيا فضلا عن الامكان
 الوقوعي فمن علم الصفة ههنا من الصفات الذاتية لا واجب تعالى فقد غفل
 وان اراد بالجواز الاحتمال العقلي بمعنى انه يجوز عند العقل ان يوجد الذات
 ولا توجد تلك الصفات ولذا انفكاكها كثير من عقلا، فنبه انه اوضح فانما يصح
 في تعريف الاشياء لا في هذا تعريف المختار لما عرفت ان حمل الجواز
 فيه على الامكان العقلي يوجب استدراك قيد الخبر (قوله واجب عنه بان
 اراد الى آخره) يعني نختار الشق الاول ونقول لانعلم انه على هذا ينقض
 بالباري والعلم والعرض والحمل والملة والمماثل وانما ينقض بهذا الامور
 او كان المراد امكان انفكاك كل منهما عن الآخر في الوجود فقط وهو ممنوع
 لجواز ان يكون المراد اعلم من انفكاكهما وجودا او عقلا وانفكاك الوجودي
 من الجانبين هو ان يوجد كل منهما بدون الآخر والانفكاك الذهني منهما
 هو ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الآخر فالمتن كان
 في الاول هما الوجودان وفي الثاني الحكمان كما يدل عليه ما في المواقف
 وشرحه حيث قال لا يقبل المراد في الجواب عن الايراد جواز الانفكاك من
 الجانبين عقلا وجودا منهم من صرح به فقال الغير انهما للذات يجوز العلم
 بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يتنع العقل العلم والجزم بوجوده بدون العقل
 الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العلم
 الى الاثبات بالبرهان انتهى فليس المراد من العقل مجرد لتصور لان الصفة
 الحقيقية والموصوف يمكن ان يتصور ذات كل منهما بدون الآخر مع قطع
 النظر عن الانصاف وعارض الاضفة بينهما فيلزم ان يكونا غيرين بل المراد
 الحكم الجزم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الآخر وكذا ليس المراد
 بانفكاكهما وجودا او عقلا انفكاكهما في الوجود الحرجي والذهني لانهما
 لا يفوان باوجود الذهني ثم هذا الجواب مبني على حمل الجواز على الامكان
 الوقوعي بحسب نفس الامر لان كل متغايرين يمكن في نفس الامر ان ينفك الحكم
 بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الآخر سواء امكن انفكاك وجود كل منهما
 عن وجود الآخر كزبد وعمر او انفكاك احدهما عن الآخر دون الاكس كالتباري
 والعالم اولم يمكن انفكاك شيء منهما عن الآخر كالجسمين او الجوهرين فغديين
 بمعنى على حله على الامكان العقلي الذي هو مجوز وجود كل منهما بدون
 الآخر كما حسبته الشارح اني ان قول الشرح وار في العقل صريح في فهم

انفكاك من الجانبين في النقل خلل وفي المنقول اختلال اما الاول فلما نقلناه
عن المواقف وشارحه وافقهما شارح المقاصد من تخصيص الجواب بالانفكاك
التعقلي من الجانبين واما الثاني فلما اشرنا من ان الانفكاك التعقلي اعم مطلقا
من الانفكاك الوجودي فبعد الحمل على التعقلي لا وجه لتعميمه من الوجودي
واذا اقتصرنا عليه الا ان يقال نبه بهذا التعميم على ان المتغايرة بين المنفكين
وجوداهي باعتبار انفكاكهما وجودا باعتبار انفكاكهما تعقلا فإرادهم هو
الانفكاك في الجملة ولو في التعقل لا وجودا فقط فافهم (قوله ولا يجوز مثل ذلك
في الصفات) يعني على هذا الجواب لا يصدق التعريف على الصفة والموصوف
والجزء والكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين لاني الوجود ولا في التعقل
اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود الصفة
ولا يوجد الحكم بوجود الموصوف لبداهة استحالة وجود الصفة بدون الموصوف
وان امكن الحكم بالعكس وكذا لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود الكل ولا يوجد
الحكم بوجود الجزء لبداهة استحالة وجود الكل بدون الجزء وان امكن الحكم
بالعكس ومن غفل عنه قال ما قال ثم ان هذا الجواب مبني على ان الموصوف
ومطلق الصفة ليسا بغير بن عند ارباب هذا التعريف سواء كانت صفة
لازمة او غير لازمة فاقبل هذا الجواب لا يستقيم في العرض مع المحل فذو
بقا قدمنا من ان غاية العرض الصفة المفارقة على ان هذا العرض وهذا المحل
منفكان من الجانبين في الوجود وما لا يكونان منفكين من الجانبين لاني الوجود
ولاني التعقل فلانهم انهما غير ان عند اصحاب التعريف (قوله قال الاستاذ)
يعني الشريف المحقق (في شرح المواقف) تابعا للعلامة شارح المقاصد هذا

الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز (اي لو كان التعريف
بان يقال موجودا ان يجوز انفكاكهما اذ على هذا الجواب يكون معناه موجودين
يمكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الآخر او الحكم بوجود كل منهما
عن الحكم بوجود الآخر بمعنى ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم
بوجود الآخر سواء وجد الحكم بعدمه او لم يوجد ايضا فحينئذ لا يصدق على
الصفة والموصوف ولا على الجزء والكل وصدق على مثل الباري والعالم
والجسمين القديمين وغيرهما لما عرفت فيصح (واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا
الجواب) اذ معنى التعريف على هذا الجواب موجودا ان يصح انفكاك كل منهما
عن الآخر اما في عدم بان يكون كل منهما معدوما او متغيرا دون الآخر
او في التعقل بان يوجد الحكم بكون كل منهما معدوما او متغيرا

قوله اما في عدم فيه
انه مع عدم صحته بانه
يقوله بان يكون كل
منهما معدوما او
متغيرا لا يصح جعله
عديلا لقوله او في
التعقل فالجواب
ان يقول اما في كون
كل منهما معدوما
او متغيرا دون الآخر
واما في التعقل بان
يوجد الى آخره
(محمد اسعد)

ولا يوجد الحكم بكون الآخر كذلك حكما مطبقا لواقع مع انه لا يمكن ان يوجد
الحكم المطابق بعدم الاري او تحيزه ولا يوجد الحكم بكونه لم كذلك فلا يكون
بينهما انفكاك تعقلى من الجانبين بهذا المعنى فلو صح الجواب المذكور مع هذا
القييد لزم احد الامرين اما عدم صدق التعريف على الاري والاعلم واما ان
يكون الحكم بعدم الواجب او تحيزه مطابقا لواقع و بكل بطل واذ علم الحكم
من المطابق وغير المطابق اي صدق التعريف على الباري والاعلم لزم ان يصدق
التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل فيلزم ان يكونا متغايرين وهو
ايضا باطل ومحقق هذا لزم ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضى الحكم
بعدم الاري او تحيزه وبدون هذا القيد لا يقتضيه بل يقتضى الحكم بوجود كل
منهما بدون الحكم بوجود الآخر وعدم الحكم بوجود الآخر عدم الحكم بعدم
والاعم لا يستلزم الاخص فيصح بدون القيد لانه وهو المستفاد من شرح
المقاسد والذين غفروا عند قالوا اما قالوا ومنهم الشرح كما استطاع عليه (قوله
جواز تعقل وجود كل منهما بدون الآخر الى آخره) قيد لا وجود ليدخل عدم
كل منهما تحت التعقل وغير المطابق هو الحكم بعدم الموصوف عند وجود
الصفة وبعدم الجزء عند وجود الكل لا قيد للتعقل بمعنى جواز تعقل وجود
كل منهما بدون ان يتعقل وجود الآخر اذ الموصوف بالطبيعة واللامطبيعة هو
الحكم بعدم الحكم فالحكم بوجود كل منهما مطابق وعدم الحكم بوجود
الآخر او بعدمه لا يوصف بالطبيعة واللامطبيعة كما لا يخفى ومن هنا يظهر فساد
ما قيل يمكن صحة هذا الجواب مع هذا القيد بان جواز انفكاك احد الشينين
عن الآخر في الوجود انما يكون بطريقتين ضد الوجود وهو عدم عليه دون الآخر
فجواز انفكاكه عنه في عدم انما يكون بطريقتين ضد عدم اي الوجود عليه
بدون طريقتيه على الآخر لا بانصافه بعدم بدون انصف الآخر به فيكون معنى
قرانا جاز انفكاكهما في عدم بعد ملاحظة الجواب المذكور انه جاز ان يتعقل
كل منهما موجودا بدون ان يتعقل الآخر كذلك لانه جار المصطلح كل ما هو
دون الآخر فحينئذ لا خفاء في صحة هذا الجواب ولو مع القيد المذكور (قوله
قلت هذا الجواب الى آخره) ايضا للبحر الجواب المذكور وتقرى ايضا للاستاد بانه
غير صحيح على الاطلاق لاعم هذا القيد فقط قلت هذا ليس بشئ من وجهين
الاول ان كون المراد بجواز تعقل كل منهما بدون الآخر بجواز تعقل وجود كل
منهما بدون الآخر مبنى على حل الجواز في التعريف على الامكان اعلى

وقد عرفت ان حمله عليه مغن عن قيد الخبر كما دل عليه كلامه فيما سبق فليس
 مراد المعارف والمجيب ذلك بل الامكان بحسب نفس الامر لكن المنفكين اعم
 من الموجودين والحكميين كما عرفت على ان قوله وان عم التعقل الى آخره يأباه
 لان الجوز بمعنى الاحتمال العقلي لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة الا ان يحمل
 على الحكم بالجواز الثاني ان ما لا يجوز العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم
 بعدم الصانع لا مع عدم الحكم بوجود الصانع كيف وذلك الحكم واقع للمستدلين
 قبل اثبات وجود الصانع بالبرهان والاطفال قبل مرتبة الاستدلال ومراد
 الاستاد المحقق وشارح المقاصد ذلك واذالم يوصف عدم الحكم بوجود الصانع
 بالمطابقة واللامطابقة فلا وجه لقوله وان عم الى آخره اذ الحكم هناك سوى
 الحكم بوجود العالم وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود الصانع قبل العالم
 متحقق مع عدم الحكم بوجود العالم بل مع الحكم بعدمه في ذلك الوقت والحكم
 بوجود العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود الصانع وكل من الحكمين مطابق للواقع
 فتدافع كل من الحكمين المطابقين عن الآخر بان يكون كل منهما موجودا
 بدون الآخر وليس هناك حكم بعدم كل منهما او بعدم احدهما حتى لا يكون
 الحكم بعدم الصانع مطابقا فيصح الجواب المذكور بدون هذا القيد لانه لانه
 يقتضي الحكم بعدم كل منهما او تحيزه وعدم الحكم بكون الآخر كذلك فيلزم
 المحذور كما قال العلامة وهذا كله ظاهر وان خفي على الشارح فقوله كما ذكره
 الاستاذ بعينه غير مستقيم ومنشأ غلطه انه جعل قوله بدون الآخر في تفسير
 التعقل بقوله بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر قيد للوجود فدخل
 عدم كل منهما في التعقل فقال ما قال وايس كذلك بل هو قيد للتعقل بمعنى
 ان يتعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الآخر وهذا القدر كاف في انفكاك
 احد الحكمين عن الآخر ولا يتوقف ذلك الانفكاك على الحكم بعدم الآخر
 حتى يتحقق هناك حكم غير مطابق على ما لا يخفى هكذا يجب ان يفهم هذا
 المقام نعم يرد على العلامة ان هذا الجواب بدون هذا القيد غير صحيح من
 وجهين احدهما انه يستلزم صدق التعريف على كل صفتين من الصفات
 الحففية لا واجب تعالى لانفكاك كل منهما عن الآخر في التعقل بهذا المعنى وان
 لم يكن انفكاك شيء منهما عن الآخر بحسب الوجود وقد صرح نفسه في شرح
 المواقف بان هاتين الصفتين لا توصفان بالغايرة الثاني انه يستلزم ان لا يصدق
 التعريف على الموصوف وصفاته الفعلية لانها نسبة لا يمكن تعقلها بدون تعقل

الموصوف فلا انفكاك بينهما من الجنبين لافي الوجود ولا في التعمل مع انهما غير
 الموصوف كما نقل عن الآمدي الا ان يقل الصفات افعالية لكونها اضافات
 ليست بوجودها فلا تكون غير الموصوف ونخرج بقيد الوجود هذا ونجاء على
 هذا الجواب مع هذا التقيد انه يستلزم صدق التعريف على الكل والجزء فيلزم
 مغايرتهما وذلك لانك عرفت ان المراد من الخير هو الخير الواحد با شخص
 و ليس الكل والجزء، فتحدين في الخير الواحد والالم يكن الكل اعظم من الجزء،
 فكل منهما منفك عن الآخر في الخير وجودا وفعلا وان لم يكن بينهما ذلك
 الانفكاك في العدم لا بحسب تحقق ذلك العدم ولا بحسب تعمله (قوله لا يستلزم
 عدم احدهما) اي عدم شيء منهما لان اضافة الاحد اليه لا يهدد الذهني
 فيكون في حكم النكرة في سياق النفي قاله في الساب الكلي لافى رفع اليجاب
 الكلي ولذا خرج الجزء والكل والصفة والموصوف مع ان عدم الجزء
 والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة لكن يخرج معهما الصانع مع العالم
 والوازم مع ملزوماتها ايضا لان عدم الصانع واللازم يستلزم عدم العالم واللازم
 وان لم يخرج الجسمان القديمان بناء على ان عدم شيء منهما لا يلزم عدم
 الآخر لعدم العلاقة المشهورة بهما بينهما ونحن نقول بتحقيق اللازم واللازم
 فيما بين اعيان الموجودات سوى ذات الواجب وصفاته الحقيقية محل نظر عند
 الاشاعرة (قوله ويشبه ان يكون الى آخره) حيث قال يصح عدم احدهما الى
 آخره ولم يقل يصح وجود احدهما بدون الآخر مع انه الظاهر لكن التعريف
 المذكور ظاهر في عدم استلزام الوجود للوجود لافي استلزام العدم للعدم (قوله
 فلا يرد عليه الى آخره) اذا كان مراد الشيخ عدم استلزام شيء منهما عدم
 الآخر فلا يرد على الشيخ او على تعريفه الا لنقض المذكور اى النقص بالصانع
 والعالم واللازم واللازم بمعنى لا يرد عليه النقص بالجزء والكل والصفة والموصوف
 كما ورد النقص بالكل على التعريف المختار باعتبار شئ الترتيد وفي هذا الحصر
 دلالة على ان جميع الاعراض مع محالها مندرجة في اصفة والموصوف (قوله
 لا يكون الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى الآخر حقيقة) اي اشارة
 حقيقة كافي الاشارة الى الاجسام وعوارضها المحسوسة (او تقديرا) اي اشارة
 مفروضة كافي الاشارة الى المجردات وصفاتها فانها غير محسوسة باحدى الحواس
 فلا يمكن الاشارة الحسية اليها لكن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليها لا يكون
 الاشارة الى واحد منها عين الاشارة الى الآخر فيكون الجسمين وكذا المجردان

قوله لافي استلزام
 العدم للعدم هكذا
 وقع في خطه وانتشرا
 في كثير من النسخ لكن
 الصواب لافي عدم
 استلزام العدم للعدم
 (محمد احمد)

او احدهما جسم والآخر مجرد غير بن ولا يكون الموصوف والصفة غير بن لان
 الاشارة الى الموصوف قصدا عين الاشارة الى صفته تبعاً وبالْعكس وكذا لا يكون
 الصفتان لموصوف واحد غير بن لاجل ذلك واما العرض مع المحل فندرج
 في الصفة والموصوف كما عرفت (قوله ولكن يدخل فيه الكل والجزء) مع انها
 ليسا بغير بن فلا يكون مانعا وذلك لان الاشارة الى الكل غير الاشارة الى الجزء
 وفيه بحث ظاهر لان الاشارة الى الشيء لا يجب ان يكون امتدادا جسميا منطبقا
 على سطح المشار اليه بل قد يكون امتدادا سطحيا او خطيا منطبقا على جزء
 منه والجواب ان اتحاد الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال
 اجزاء الجسم والكلام هنا مبني على مذهب المتكلمين النافين للاتصال فلما انفصل
 اجزاء الجسم فلاشارة الى كل جزء غير الاشارة الى جزء آخر وغير الاشارة الى
 الكل حقيقة وان اتحدت الاشارتان في عرف العامة فان حملت العينية على
 ما يعم المتعارفة فلا يدخل الكل والجزء ايضا كما لا يخفى (قوله ولا بأس به) اي
 بدخول الكل والجزء لان هذا المقام يجوز فيه التعريف بالاعم من الكل
 والجزء لان الغرض من قول المصنف لاهو ولا غيره نفي تعدد القدماء المستقلة
 المتعارفة جوابا عما اوردته المعتزلة على الاشاعرة في اثبات الصفات القديمة وكفى
 في بيان هذا الغرض تعريف الغير بن وتميزهما عن الموصوف والصفة ولا يتوقف
 على تميزهما عن الكل والجزء ايضا اذ ايسر الصفة جزءا للموصوف فلا دخل
 لتمييزهما عنهما في هذا البيان فقد عرفت ما في كلامه من التسامح واقول لم يرتض
 شيئا من التعريفين واختراع من عند نفسه تعريفين آخرين ورجع الاخير ودفع
 ما يرد عليه من صدقه على الكل والجزء وهذا الدفع صالح لدفع ما يرد على
 تعريف الاشعري مع حمله على ظاهره اذ نقول الظاهر من تعريفه ان امكان
 الانفكاك من احدهما يعني سلب الازوم كاف في المغايرة بينهما سواء امكن
 انفكاك كل منهما عن الآخر او احدهما فقط فيدخل الجسمان القدميان
 والصانع مع العالم والموصوف مع صفته المفارقة وكذا العرض مع محله ولا يدخل
 الموصوف مع صفته اللازمة ولا محذور فيه سوى انه يدخل فيه الكل والجزء ولا بأس
 به كما قال فليت شعري لم عدل عنه (قوله وما نقل من ان القول الى آخره)
 جواب سؤال يرد على قوله ولكن يدخل فيه الجزء والكل فان المراد منه
 فينتقض منعا عند الاشاعرة وان لم ينتقض عند جمهور المعتزلة القائلين بمغايرة
 الجزء للكل فتوجه عليه انه ينتقض عند جمهورهم ايضا بناء على ما قيل فاجاب

قوله حاصل الاعتراض

الى آخره يعني ان قول
الشرح ولا بأس به في
جواب النفس مع
الان في علي برودين
الاشاعة وجهور
المترلة غير صحيح فان
هذا القول انما يقال
فيما هو هين وسهل
وحاصل جوابه المستفاد
انما ان في فهم بحمله
على الكذب الصريح
بأنه على ان جهوره
لا يقران بعدم مغارة
الصفة والموصوف
فكيف يفقران بعدم
مغارة الجز والكل
فان قول بعدم مغارة
الجز والكل يخفف فيه
فان نفس هين فيكون
قوله لا بأس به في محله
هذا توضيح ما قبل
وحاصل رد المحشى ان
قوله لا بأس به بالنظر
الى امر من تعريف
في هذا المقام لا بالنظر
الى نفس نفس فان
هذا التعريف منقوض
عند جهور المترلة
جه كما انه منقوض
عند الاشاعة منما
(ما زانه محمد اسعد)

عنه بان ما قبل نقل نخل لا يصح الاعتماد عليه بل انه من باجوهه مشون
بمغارة الجز والكل بناء على ان معنى الغير عدم الاشاعة نقض هو هو فيكون
الصفة والجز غير الموصوف والكل ادم بصفة الجمل بينهما و ذلك كان الصفة
والموصوف غيرين عندهم كالجز والكل فيتنقض تعريف عندهم جوا
وانما ينقض منه بما قبل العرض من نقل هذا الكلام هو الاشاعة الى الاعتراض
على قوله ولا بأس به مع جوابه حاصل الاعتراض ان هذا القول غير صحيح لان
القول بمغارة الجز والكل مخصوص الى آخره ليس بشئ لان ذلك اقول صحيح
وانما ينقض التعريف على مذهب المترلة ايضا كما عرفت (قوله قال الامام الى
آخره) شروع في الجواب عما اوردوا على الاشاعة في قواهم لا هو ولا غيره به
رفع للنقض لان غير الشئ نقض هو هو واجاب عنه الامام بأنه ليس مراد
الاشاعة بقواهم ولا غيره في الغير بمعنى نقض هو هو يلزم ارتفاع النقيضين
بل بمعنى الآخر اصطلاحا عليه وهو الخصص مطاوعا من المعنى لا القوى على ان يكون
تقللا م الى الخاص كقول الدابة من مطاوع ما يدب على الارض الى ذات فور ثم
الاربع فالتراع بين الفريقين لفظي ورد شارح لمعاصد بما حاصله انه لو كان
الامر كما قال لكان الحكم بعدم مغارة اصفة للذات بدورها مستغنيا عن ادليل
مع ان من الاشاعة من استدلال عليه بدليل فاسد ورد الشريفي في شرح
المواقف بأنه غير مرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتوافقة
بذات الله تعالى وصفته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد
الاصطلاح مع ان بعضهم قد اصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث
معنوي وتبعه الشارح المحقق اقول ويدل على كونه محضا معنويا قطعا
استدلالهم السابق لانه صريح في ان الاشاعة قصدوا به اثبات معنى اخر في
الشرع والمعرف ولغة لا ثبات معنى اصطلاحا عليه وهو ظاهر (قوله وهو
نفي لزوم تعدد القدمات) اي المغارة لا تعدد القدمات لازم لاثبات صفات حقيقية
البتة وقد عرفت ان تعدد اعم من تغاير وايضا يقترب على بحث المعنوي
نفي تغاير القدمات لانني تعددها (قوله لا يقترب عليه) قول ارفل الاشاعة
في جواب المترلة ان اردتم لزوم تعدد قدمات مستغنية بذواتها فلزوم شروع
اذ لا استقلال للصفات وان اردتم لزوم تعددها مطاوعا او غير مستغنية فاللزوم مسلم
وبطلان اللازم ممنوع فان الصوري انما كفر والاثباتهم قدمات مستغنية
لا لاثباتهم قدمات متعددة لكن في اعم من غير امر من بن صفات اضافي عليه

غير الذات اولا فبني الجواب على نفي الاستقلال لاعلى نفي الغيرية الا ان يقال
 الغيرية لازمة للاستقلال عند الاشاعرة ونفي اللازم يستلزم نفي المزموم فيترتب
 عليه هذا الغرض وان لم يتوقف عليه (قوله وقال صاحب المواقف الى آخره)
 هذا جواب آخر بدل جواب الامام ومبنى على ان الغير بمعنى تقيض هو هو
 قول وانت تعلم انه انما يصح في المشتقات الى آخره) هذا مما اورده شارحا
 المقاصد والمواقف وتبهما الشارح ويمكن دفعه بان مراد المصنف توجيه
 قول الاشاعرة ان صفات الواجب تعالى ليست عين الذات ولا غيرها بحمل
 الصفات في كلامهم على الصفات المشتقة وهو لا ينافي كون الكلام في مبادئ
 المشتقات لان حاصله ان الصفات القائمة بذات الواجب مثل العلم والقدرة مما
 يحمل المشتقات منها على ذات الواجب ولا شيء مما يغير الذات بالاستقلال
 مما يحمل المشتق منه على الذات ينشج من الشكل الثاني ان الصفات ليست
 بما يغير الذات بالاستقلال فلا محذور في اثباتها فيندفع ايراد المعتزلة بهذا
 الطريق ايضا (قوله واستدل المعتزلة آه) عطف على قوله واستدل آه ثا
 آه اي استدلال المعتزلة على ان ليس له تعالى صفات حقيقية زائدة بل هي عين الذات
 (قوله والجواب ان تكفير النصاري لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا)
 اي لاجل انهم اثبتوا تلك القدماء (جوزوا انتقال بعضها) وهو صفة العلم
 (الى بعض الابدان) هو بدن عيسى عليه السلام وبعضها الآخر وهو صفة
 الحياة (الى بعض آخر) من الابدان وهو بدن مريم وهو استدلال اني لاثباتهم
 قال العلامة التفتازاني في شرح العقايد والنصاري وان لم يصرحوا بالقدماء
 المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم
 والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل
 الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذواتا متغايرة وهما
 بحث من وجوه اما اولا فلان حديث الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية
 منهم باتحاد اقنوم العلم بجسد المسيح بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة
 على بللور واما ثانيا فلوسلم فلا كفر في اثبات القدماء المتغايرة بالذات ولذا لم يصح اكفار
 الفلاسفة في اثبات العقول المجردة القديمة واما ثالثا فلوسلم ذلك ايضا فحيث
 لم يصرحوا بذلك كان غاية الامر لزوم الكفر لهم لا التزامه والكفر هو التزامه
 لازومه وما قيل لزوم الاستقلال للانتقال بين فيكون من قبل التزام الكفر محل
 نظر لجواز ان يجوزوا انتقال العرض والصفة من محل الى محل آخر ومن

موصوف الى موصوف آخر وذلك لانفسال ليس بديهي الاستحالة كيف
وقد احتاجوا في بيان الاستحالة الى دليل كافيل فاوجه في الجواب ان يقول تكفير
النصارى ليس لاثباتهم قدما، متعددة بل لاثباتهم همة نشة هم اواجب ان
والسبح عليه السلام ومريم سوا كان ذلك بطريق الحاول او الانحداد بطريق
الامتزاج كالخمر بالمالا او بطريق الاشراق او طريق الازالة لاب الحاد وما وطريق
آخر مما يرعون كادل عليه (قوله تعالى وما من اله الا له واحد) بمذ قوله (قد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة) وقوله تعالى خط يا ايها الصلاة والسلام
(انت قلت للناس اتخذوني وحي الهين من دون الله) الآية (قوله واعلم
ان مسألة زيادة الصفات الى آخره) ولا يلزم من في زيادة صفات في الصفات
ليكون كفرا لان حاصل في الزيادة في الصفات الحقيقية لزيادة على الذات
لان في مطلق الصفات ولو كانت اعتبارية هي عين الذات بالمعنى السابق في قوله
المصنف في المواقف من ان المترتبة كبرت في ستة امور منها في الصفات فقيه
نظر ظاهر لا يخفى الا ان يحمل على التهديد والتفجير عن مذهبهم (قوله فهو
عالم) قدم صفة العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم كما في قوله الاشاعرة
وجهور المتكلمين احترازا عما زعمه النافون من كونه عالما بذاته للاكتفاء
بما تضمنه المقدمة السابقة ولان الادلة الواردة لاثبات علمه تعالى لا تضمنه بهذا
القيود ولذا كانت مشتركة بيننا وبين المعتزلة الذين للصفات وقاء التفريع ذات
على ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فقوله اما سمعنا واما غفلا دليل هذا
الحكم في الظاهر ودليل ما تضمنه المقدمة من كونه تعالى منصف بصفة كمال
هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين مستبينين لشي واحد بدون العطف ولان ما تضمنه
المقدمة ليس بديهي بل هو نظري محتاج الى دليل وما يذكر بعد (قوله اما سمعنا
فما قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة) الآية الغيب ما
لم يتماق به علم المخارق اصلا وهو الغيب المطلق او مخروق معين وهو الغيب المضاف
بالنسبة الى ذلك المخارق وهو مراد الفقهاء في تكفير الحكم على الغيب ووربما
يكون المضاف من عالم لشهادة فالمراد في الآية بقرينة المقابلة اعيب المطلق واللام
للاستغراق اذ لا قرينة لا ههنا بقرينة قوله تعالى علام الغيوب واذ كان كل غيب
واجبا كان او بمكنه وجودا او معدوما او متناهما، وماله تعالى فيكون كل وجود
يشاهده المخارق معدوما له تعالى بالطريق الاولى فهذه الآية تدل على انه
تعالى عالم بجميع المعارف ويصير دليلا آخر اوردوه على هذا المذهب

قوله واذا كان كل
غيب الى قوله فهذه
الآية لا حاجة اليها
في بيان شمول الآية
التي اوردتها شارح
لكل وجود يشاهده
المخارق وانما الحاجة
اليه في بيان شمول
قوله تعالى علام
الغيوب وليس سياق
الكلام فيه وانما
ايراده لقرينة كون
اللام للاستغراق
(امام زاده محمد اسعد)

لانها تدل على ان لا معبود الا هو و يلزمه ان يكون خالقا لكل شئ بالاختيار
 كما هو الواقع في نفس الامر والخلق بالقصد والاختيار يستحيل بدون العلم فلذا
 اختار في الدليل السمعى هذه الآية على قوله تعالى والله بكل شئ عليم مع ان
 الاستغراق مصرح به فيها لان الشئ في عرف الشرع بمعنى الموجود بخلاف
 الغيب وحله على ما يعم الموجود والمعدوم يحتاج الى قرينة ايضا وبعد ذلك
 لا تتضمن الدليل الآخر فان لهم على هذا المطلب طريقين طريق الاتقان
 وطريق القدرة والاختيار والعمدة هو الثاني كما اشار اليه شارح المقاصد واقتصر
 في لدليل العقلى على طريق الاتقان اعتمادا على تضم الآية طريق القدرة
 ايضا (قوله فلان الافعال المتقنة) المحكمة المشتملة على لطائف صنع و بدائع
 الترتيب وحسن الملازمة للنافع والمطابقة للمصالح وجمع الافعال المتقنة لان الفعل
 الواحد المتقن لا يدل على علم فاعله كما يشاهد في كلام واحد بليغ بحسب الظاهر
 فانه لا يدل على بلاغة متكلمه لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق الاتفاق
 لا بقصد منه بخلاف ما اذا انكر رمنه امثاله (قوله ومن تفكر في بدائع الآيات) السموية
 والارضية من خالق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع
 المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على ما تساق وانتظام واتقان واحكام
 يحارفيها العقول والافهام ولا يفي بتفصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد
 بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان
 والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف
 اذا رقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسمويات والى ما يقول به الحكماء
 من المجرّدات كما قال الله تعالى (ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
 والنهار والافلاك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء
 فاحياه الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب
 المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون) وجد دقايق حكم تدل على كمال
 حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم
 حتى يتبين لهم انه) اى القرآن او الرسول او التوحيد او الله تعالى كافي البيضاوى
 (الحق) الثابت في الواقع فالضمير على الاحتمال الاخير لله المذكور في الآية السابقة
 وقد تقرر ان المراد بالجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا مجرد
 الذات فانها كان الذات المستجمع حقا ثابتا يلزم ثبوت علمه الكامل بجميع المعلومات
 فلا يرد ما قيل ان هذه الآية لا تصلح شاهدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام في انه

الحق انتهى اذ ليس المراد الاستسهاد بهما بشهادة احتمالات الضمير واذا ثبت
الاحتمال سقط الاستدلال بل المراد الضمير على الاحتمال الاخير وما قيل في دفعه
ان الحق بمعنى المتصف بالصفات الكاملة ففيه نظر لا يخفى (قوله ولا يرد عليه
الى آخيه) اوردوا هذا السؤال بانريد بان يقال ان اريد الانتظام والاحكام
من كل وجه بحيث لا خال فيها اصلا وملازمة للدفع والمصالح المتفاوتة منها
بحيث لا يتصور ما هو اكل منها فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا ملاحظة
بالشروع والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فذلك ادليل حينئذ
يجرى في مثل بيوت النحل والعنكبوت لان بيوت النحل مسددة الاشكال متساوية
منتظمة بحيث يحجز عن صنعها المهندسون بالآلات هندسية ولا يبقى بينها فرح
كالدوائر وهي اوسع من المربعات وسائر المضامات وكذا آحاد النحل مطبقة
لاميرهم كمال الاطاعة وبيوت العنكبوت تسبح تحجز عنها التساجون وموافقة
لغرضها من صيد الذباب ومثلها كثير في الحيوانات فيلزم ان تكون عانة مع
تخلف حكم المدعى اعنى العلم عن تلك الحيوانات والشارح اعتمد على ما يورد
انتفاء الشك الاول فاورد القرض بالجران والتخلف فاجاب ولا يمنع الجريان
مستدبان الافعال الصادرة عن الحيوانات ليست بخافقة لها فلا تدل على
علمها بل على علم خالقها وفيه انه لو صح لما صح الاستدلال على تفاسير عاوم
المصنفين بمصنفاتهم المتفاوتة اقلنا واحكاما وباللزام ظهر الفساد فالحق ان
الصدور الدال على العلم اعم من الابدان والكسب فلذا يابى الى الجواب بمنع
التخلف بعد تسليم الجريان مستندا بدلالة ظاهرها الكتب والسنة على علم
بعضها كالنحل حتى ذهب بعضهم الى نبوتها حلا للابحار على المعنى المختص
بالانبياء عليهم السلام كارسال الملك لكن المختار انه بمعنى الالهام وبمد ذلك
يدل على علمها لان الالهام نوع من العلم وكذا الكلام في نملة سليمان عليه السلام
وهدهد وامثالهما (قوله بجميع المعامات) اى الماهيات لى من شأنها ان تكون
معاملة كلية كانت اوجزئية ذاته تعالى او غيره موجودة او معدومة حقيقية
او اعتبارية فثبت اصل العلم رد من زعم انه لا يعلم شيئا وبهذا القيد رد
من زعم انه لا يعلم بعضها اذ انه كما زعم البعض او الجريئ انما يدعى كما زعم البعض
الآخر هذا ان حل الجميع على معنى الكل الا فرادى وان حل على معنى ما يظن
عليه الجميع افراديا كان او مجموعا كان رد المنزعم انه لا يعلم المجموع ببرائته
ايضا وهو المناسب لهذا المقام (قوله فمضى من دلالة الافعال) يعنى ان تلك

الافعال المتقنة تدل على كمال علم فاعلمها بحيث لا يهرب عن علمه منقال ذرة ومن
كان علمه كذلك فهو عالم بكل ما يصح ان يعلم وجودا كان او معدوما اذ لا بد
في الابدان الاختياري ان يكون الموجود معلوما قبل الوجود ليصح الترجيح
والايجاد وبعد الوجود معلوما للموجد بالطريق الاولى مع ان العلم ببعض
المعلومات دون بعض من سمات النقص عند الفطرة السليمة ويجب تنزيهه
تعالى عن امثاله عند جميع العقلاء فلا يرد ما قيل انما تدل الافعال المتقنة على العلم
بها وهي بعض المعلومات لا جميعها لا يقال فعلى هذا يثبت به علمه تعالى بذاته
لانه مما يصح ان يعلم فلا حاجة الى قوله واما علمه بذاته لانا نقول لما كان الافعال
غير الذات فغاية ما تدل عليه قطعا العلم بجميع الاغبيار على ان العلم يقتضي
اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضي المغيرة بينهما فكون
الشيء مما يصح ان يكون عالما بذاته محل تأمل ولذا انكره بعض الفلاسفة
ولم يدر ان المغيرة الاعتبارية كافية بقي كلام هو انه لم يتعرض بالدليل
السمعي اعني الآية السابقة ههنا اكتفاء بذكره فيما سبق لانه كما دل على اصل
العلم دل على احاطته بالكل كالدليل العقلي الذي هو اتقان الافعال على
ما عرفت وما قيل التصديق بحتمية الكتاب والسنة موقوف على التصديق
بارسال الرسل وازال الكتب الموقوفين على العلم والقدرة فاثباتهما واثبات
ما يتوقف عليه الارسال من غيرهما بالدليل السمي دور باطل فقد اجيب عنه
بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسول بالمعجزات حصل العلم بصدق كل ما اخبر
وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما او قادرا ورده العلامة التفتازاني في شرح
المقاصد بان الظاهر ان هذا المنع مكابرة نعم ينحى ذلك في صفة الكلام على
ما صرح به الامام ولعل المصنف لهذا لم يورد في المواقف دليلا سمعيا لاثبات
ما يتوقف عليه الارسال وهو العلم والقدرة والارادة والحيوة واورده في السمع
والبصر والكلام لعدم التوقف عليها وتبعه العلامة التفتازاني في اصل العلم
والقدرة وخالفه في شمولهما واحاطتهما بكل معلوم ومتدور حيث استدلل فيهما
بالدليل السمي والعقلي فالظاهر انه مبنى على ان الارسال موقوف عنده على
اصل العلم والقدرة لاعلى شمولهما ويحجى من الشارح في بحث القدرة ان
اثباته موقوف على شمول القدرة ايضا لانه موقوف على المعجزات ولا دليل لنا
على ان خصوصية المعجزة فعل الله تعالى سوى شمول القدرة اقول توقفه
على شمول القدرة الموقوفة على العلم يوجب توقفه على اصل العلم وعلى شموله
للممكنات لا مطلق المعلومات ولو واجبا او ممتنا فالإيقان ان يورد الدليل السمي

فالظواهر انه مبنى على
آخره اذ يكفي للارسال
مجرد العلم بالرسول
والمرسل اليهم
والاحكام والمرسلة
والقدرة على الارسال
والمجازاة لهم منه

في شمول العلم لافي اصله ولا في القدرة لافي اصالتها ولا في شمولها وان كان الابرار
لاجل تأييد الدليل العقلي ليعتد به للاستدلال به مستغلا فينبغي ان يورد في الكل
(قوله واما علمه بذاته) اقول ان اراد العلم بكنهه فلا يفيد الدليل الاتي فالحكم
بانه هو الذي بعلمه يكفيه التصور بوجود ما وان اراد العلم بذاته واوروجه ما فالدليل
يفيد لكن لا يلزم منه علمه تعالى بكنهه ذاته وهو بعض المعلومات فانهج الملايم
ما فعله القوم من انه لما كفي الغابرة الاعتبارية في الاضافة بين العالم والمعلوم
قطعا بناء على ان نفس الاضافة ايضا من الامور الاعتبارية كان الكنه مما يصح
ان يعلم قطعا (قوله وهذا مما وافق الى آخره) اعلم ان الحكماء في اثبات علمه
تعالى بذاته وبغيره طريقين احدهما ما ذكره الشارح بعينه حيث ثبتوا اولاهما
بغيره بالايجاد الاختياري ثم ثبتوا علمه بذاته بان العلم بغيره يستلزم العلم بذاته
واورد المتكلمون عليهم بان الاججاد الاختياري انما يدل على العلم في الاختيار
بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم فان ما له الى الاججاب كاجباب النار الحرارة
وثانيهما انهم يثبتون العلم بذاته بمجرد اولاهما ثم يثبتون العلم بغيره بان العلم بالعلم
يوجب العلم بالمول كما صرح بعض المحققين فقوله هذا اما اشارة الى اثبات العلم
بذاته وبغيره او الى الاستلزام المذكور (قوله هذا هو النهج الملايم لهذا المقام)
اي مقام اثبات العلم بذاته وبغيره وتعرف المسند للعصر اي لا الطريق الاخر
للحكماء طويلا الذيل اذا لمقام مقام الاختصار وان خص المقام بمقام اثباته
في كتب المتكلمين وحل تعريف المسند اليه على حصره في المسند المقيد بكتب
المتكلمين ايضا على معنى ان هذا النهج يوجد فيه الملازمة لمقام اثبات العلم
بذاته وبغيره في كتب المتكلمين ولا يوجد فيه الملازمة لمقام اثباته في كتب الحكماء
كان الكلام متضمنا لما قدمنا من ايراد المتكلمين على الحكماء في هذا الطريق ايضا
اذ لا بأس في اجتمع المحصرين من الجانبين بل فيه ايجاز بليغ كما لا يخفى (قوله
بنهج آخر غير النهج السابق) من طريقهم كما عرفت وذلك النهج الاخر بارقاوا
انه تعالى مجرد عن المادة اي الهولي من كل وجه بمعنى انه غير مشتمل عليها
كلاجسام ولا متعلق بها تعالى التدبير والتصرف كالغرس وكل مجرد كذلك
فهو عاقل بجميع الكليات وحاروا بيان المقدمتين بما فيه انظار وبان يتصل
هو تعالى بعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل جميع ماعدا اما الاول فلان العقل
حضور الماهية المجردة عن العلايق المسادية لشيء المجرد القائم بذاته وهو
حاصل في ذاته تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون طالما بذاته

قوله ان اراد العلم
بكنهه او ما قبل ههنا
واما ان العلم بذاته
بالكنه او بما وحده
فبحث آخر فبغيره
لانه ليس بمخاخر كما
عرفت سند

قوله وحل تعريف
المسند اليه الى آخره
هذا مبني على ان هذا
اشارة الى النهج المعروف
بلام التعريف كما
اشرنا اليه في تصوير
المعنى فيكون في حكم
المعرف باللام في اقامة
المحصر على ان
صاحب الكليات نقل
عن بعضهم انهم
يقصدون بتعريف
احد الجانبين مطلقا
اي باحدى طرق
التعريف فصره
على الجانب الاخر
فاذا اجاز ذلك في كلام
المصنفين باطر يق
الاولى سند

واما الثاني فلانه تعالى مبدأ لما سواه اما بالذات او بالواسطة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعول وفيه ابحاث طويلة (قوله واشتهر عنهم انه لا يعلم الجزئيات المادية)
اي المتوقف وجودها على المادة سواء كانت مشتملة عليها كالأجسام عنصرية كانت او فلكية او لا كعوارضها كالنفوس الناطقة على القول بحدوثها عند تمام استعداد المادة لان تلك الجزئيات اما متغيرة من حال الى اخرى واما متشككة وعلمه تعالى بكل من القسمين محال اما الاول فلانه تعالى لو علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم و يعلم انه ليس فيها فيلزم التغير في ذاته تعالى من صفة الى صفة اخرى او لا يزول ويبقى العلم الاول بحاله فيلزم الجهل وكلا اللازمين نقص في حقه تعالى يجب تنزيهه عن امثاله اقول مقتضى هذا الدليل نفي العلم بالنفوس الحادثة ايضا فانه تعالى يعلمها معدومة قبل حدوثها فاما ان يزول ذلك العلم بعد حدوثها ولا واما لثاني فلان العلم بالتشكل موقوف على آلات جسمانية مستحيلة في حقه تعالى واذا كانت الجزئيات المتشككة متغيرة فقد اجتمع فيها ما نمان عن العلم بها بخلاف الجزئيات التي ليست متشككة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذات العقول كما في شرح الموقوف اقول على تقدير التوقف المذكور كما يتوقف عليها العلم بالتشكل الجزئي يتوقف عليها العلم بنفس الاشكال الجزئية فاعل مرادهم بالتشككة اعم من المتشككة بالذات كالأجسام او بالعرض كعوارضها التي من جعلتها الاشكال الجزئية فلا يرد الاشكال القديمة الغير المتغيرة للأفلاك على زعمهم ولا سائر عوارضها القديمة ولا يندفع الاول بان المشكل في التحقق هو الهيئة الحاصلة من جهة الاحاطة سواء للمحاط او للمحيط فان غاية ان يكون لكل من المحاط والمحيط شكلا حقيقة لا ان يكون الاشكال متشككة حقيقة اذ ليس للهيئة الحاصلة للمحيط هيئة اخرى حاصلة لها من جهة الاحاطة واجاب المتكلمون عن الاول بان التغير اللازم ليس في ذاته ولا في صفاته الحقيقية بل في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم الذي هو اضافة وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وعن الثاني بان ادراك التشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها مع ان الموقوف على تلك الآلات فينا غير موقوف عليها في الواجب لجواز حصول ادراك التشكلات بصفة البصر والسموعات

الجزئية اصفه السمع لكن الاشهرى ارجعها الى صفة العلم (قوله وهذا دأب
 افقهاء) اى يجوز اهلهم تخصيص حكم الدليل ببعض مجاربه لما قدمنا من ان
 ادائهم ادلة عقلية قابلة للشيخ والتخصيص ولا يجوز مثله في الادلة العقلية الغير
 القابلة لشيء منها فذلك التخصيص حكم يتخلف حكم الدليل اعلى في بعض
 مجاربه فاما ان يبطل الدليل والتخصيص ولك ان تقول مراده تخصيص الدليل
 مع حكمه ببعض مجاربه لما منع في البعض انما يمكن في الادلة العقلية القابلة للشيخ
 والتخصيص دون الادلة العقلية واعلم انه قال الشيخ في الاثرات فواجب
 الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل
 فبعض اصفه ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
 المقدس تعالى عن الزمان والذهر انتهى وحل العلامة الطوسي الوجه
 المقدس في كلامه على الوجه الكلى فاعترض عليه بما ذكر واجاب عنه
 صاحب المحاكات بان اعتراضه وارد على ما فهمه من كلامه لاعلى مراد
 الشيخ كما حققناه من ان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون متغيرا لو كان ذلك العلم
 زمانيا اى مختصا بزمان دون زمان آخر لمتحقق وجود العلم في زمان وعدمه
 في زمان آخر كما في علامتنا واما على الوجه المقدس من زمان بان يكون
 الواجب تعالى عالما ازلا وابدا بان زيدا داخل في الدار في زمان كذا وخارج
 عنه في زمان كذا بعبء بالجل الاسمية لا بالفعالية الدالة على احد الازمنة
 لافى تغير اصلا لان جميع الازمنة كجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى ازلا
 وابدا فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل بالنسبة الى صفة تعالى كما لا قريب ولا بعيد
 من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها
 متغيرة لا يكون الا بالآلات الجسمانية فمبني على انما هو بالقياس اليها انتهى
 ما لا نقول ويؤيده تخصيص الشيخ بمتغيرة مع ان الملايق باصداقهم انى العلم
 بمطابق الجزئيات المادية متغيرة كانت او لا استلزام الاول تغير العلم والذى الاحتياج
 الى الآلة الجسمانية كما قال الامام فى هذا الجواب رد لما ذكره الامام ايضا
 وتلخيصه ان ما اشتهر عنهم من انى العلم بالجزئيات المادية مطمعا مشهور باطل
 والتحقيق ما ذكره الشيخ هنا ولا ياباه قواهم ان المانة المنقسمة او كانت معلومة
 للمجرد البسيط لا تقسم ذلك البسيط لان كلامهم هناك فى العلم المحصول
 الارشامى وعلم الواجب تعالى حضوري عندهم فلا مانع من حضور المدة
 والمادات بذواتها عنده تعالى من غير ارتسام صورهم فى ذات الواجب تعالى

وايس فى علم الله تعالى
 كان وكان وسبكون
 بل هى حاضرة عنده
 تعالى فى اوقاتها كما فى
 شرح المواقف وما
 وقع فى كلامه القديم
 من صبغ الحال والماضى
 والمستقبل وانما هى
 بالنسبة اينا والافكما
 لازمة نسبة الى علمه
 تعالى فكذا لازمة
 بالنسبة الى جميع
 صفاته

و قد نظر لان حضور المعدومات بذواتها في الازل يستلزم قدم الحوادث
 فاما ان يكون العلم بالحوادث حصوليا بارقسام صور المادة والماديات في ذات
 الواجب فيلزم انقسام المجرّد البسيط عندهم واما ان يكون حضورها بحضور ذاتها
 فيلزم انتفاء العلم بالحوادث قبل حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والكل خلاف ما
 يرتضيه الحكماء الا ان يقال هذا مشترك الوجود بينه وبين ما ذهب اليه المحقق
 الطوسي فما هو جواب الطوسي فهو جوابه وسيجيء جوابه (قوله فالصواب
 ان يؤخذ هذا المطلب) اي قولهم بنفي العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المتشكلة على
 وجه جزئي يعني ان الناظر ينفي كلام الحكماء مع تسليم ان كل جزئي معلول لا واجب
 وان العلم بالعلمية يوجب العلم بالمعلول اخذوا هذا المطلب من تلك الموانع وهذا خطأ
 فالصواب ان يؤخذ من مأخذ آخر من غير لزوم المحذور المذكور وهو ان العلم
 بالعلمية وان كان بطريق الاحساس لا يوجب الاحساس بالمعلول وانما يوجب العلم به
 كافي اثبات الشيء بدليله اللمى المشاهدة فتتضح دليهم المذكور ان يكون كل جزئي
 معلوما له تعالى لا محسوسا معلوما على الوجه الجزئي ايضا فلا تخصيص للدليل
 ولا مقتضاه في بعض مجاريه بل ذلك القول منهم نصيب على عدم جريان الدليل
 فيه فمع القول بصحة ذلك الدليل يصح قولهم المذكور بناء على استحالة الآلة
 الجسمانية المتوقف عليها الادراك الجزئي المتعلق بالماديات وتلك الصحة
 بملاحظة قيد الحثية اي لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة من حيث انها متغيرة
 ومتشكلة فيكون نفيا لبعض انحاء العلوم لا اثباتا للجهل ببعض المعلومات
 كما قال الشارح (قوله وما يجري مجريها في كونها آلة جسمانية) مستحيلة
 في حقه تعالى وان كان غير الحواس المعروفة ونحن نقول فيه بحث اما اولافلان
 النفس الناطقة المجردة هي قبل انصافها بصفة كالمعلم والخلق تعلم من غير آلة
 جسمانية انها غير متصفة بها وبعد حدوث تلك الصفة فيها تعلم انها متصفة
 بها فادراك المتغير من انه حيث متغير لا يتوقف على آلة جسمانية بخلاف ادراك
 المتشكل من حيث التشكل فلذا استدلوا على نفي العلم بالمتغير بلزوم نفس التغير
 المحال في حقه تعالى وعلى نفي العلم بالتشكل بلزوم الاحتياج الى آلة جسمانية
 واما ثانيا فلانه على تقدير التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية من خواص
 الحواس وما يجري مجريها وكيف يجوز عاقل انه تعالى يوجد تلك الحواس
 ولا يعلم كنه خواصها وما يترتب عليها وانما يعلمها بوجوده كلية محصورة فيها
 بحسب الخارج بل الحق الحقيق بالقبول ان الابصار مثلا مسبب عام يحصل لنا

بسبب قوة جسمانية وهو حاصل له تعالى بسبب ذاتي فكل شيء كل وجرت
 معلوم له تعالى بكل علم كل وجرت (قوله فأتى حاصل مذهب الفلاسفة) أي
 على توجيهم المحقق الطوسي كلامهم أنه تعالى يعلم الأشياء كلها من الموجودات
 والمعدومات بخبر العقل أي يعلم شبيهه بالعالم الحاصل لنا بمجرد العقل كما إذا حصل لنا
 صورة زيد بتعريف مشترك على قبود كثيرة مجموعها مخصص بزيد محصور فيه
 بحسب الخارج وإن لم يحصر بحسب الذهن ولذا كان تلك الصورة كلية ولا
 تنقلب جزئية ما لم يبصر وكذا الكلام في السموات والشموات وسائر المحسوسات
 لا بطريق التخيل أي العلم الحاصل لنا بواسطة الاحساس بأحدى الحواس
 فانه طريق صحيح لاحضار صورته من الخيال إلى الحس المشترك بعد غيورها
 عنه وذلك الاحضار هو التخيل اذ لما استحال الحواس في حقه تعالى استحاله
 العلم الشبيه بالتخيل كما سيصرح به وفيه أنه ان اراد العلم الجزئي الحاصل بواسطة
 الآلة الجسمانية فالاستحالة مسلمة وغير مفيدة وان اراد العلم الجزئي الشبيه
 بالعالم الجزئي الحاصل لنا بطريق التخيل في عدم قابلية للتكثير فالاستحالة
 ظاهرة المنع لما عرفت (قوله فلا يميز عن علمه تعالى) المزوب بضم العين
 المهملة و زاي الهمزة الذهاب والزوال والذرة النملة الصغيرة وما يطير في شمع
 الشمس من الغبار وفي هذا الاقتباس إيماء إلى أن مذهبهم لا يخالف النصوص
 الواردة في شمول علمه تعالى أذغياتها أن يكون كل شيء معلوما له تعالى لا بما
 بكل علم كل وجرت فن ابن تكفيرهم (قوله ولا يلزم من ذلك إلى آخره) جواب
 سؤال مقدّر بان يقال حل مذهبهم على العلم بكل شيء باطل لانهم قسموا
 المفهوم والمعلوم إلى قسمين كل وجرت والجزئي اعم من المتغير والمتشاكل
 فالأفرا العلم ببعض الجزئيات يلزمهم في العلم ببعض المعلومات وهو كفر صريح
 كما يعرفه وحاصل الدفع أنا أخذ من زيدا مثلا صورتان مختلفتان بالكلية والجزئية
 اذ لصورة الحاصلة منه بواسطة الاحساس غير قابلية للتكثير وبواسطة التعريف
 قابلية له وكل من هاتين الصورتين من قبيل العلم لا المعلوم الذي هو زيد الموجود
 في الخارج فالكلية والجزئية اللتان هما عبارتان عن قابلية الصورة العقلية للتكثير
 وعدم قابليتها صفتان للعالم في التحقيق لا للمعلوم ولذا قالوا هما من المقولات
 الثانية في التحقيق فالقسم اليهما العلم حقيقة ورعا يقسم اليهما المعلوم
 مجازا باعتبار العلم وبالجملة ليس هناك مفهوم ندركه ولا يدركه لو اوجب بل كل
 مفهوم ندركه بطريق التخيل فهو تعالى يدركه بطريق العقل فالاختلاف

بيننا وبين الواجب تعالى في نوع الادراك وهو الادراك الجزئي الحاصل لنا دون
 تعالى لا في المدرك اى المعلوم بان يكون هناك معلوم نعلمه ولا يعلمه الواجب
 تعالى فانهم لا يقولون بذلك هذا مراده ونحن نقول فيه بحث اما او لافلان
 علم الواجب تعالى يزيد مثلا اما بحضور زيد بذاته وشخصه عند الواجب
 فيلزم امر ان احدهما العلم الجزئي به وثانيهما تغير علمه عند تغير زيد من حال
 الى حال والكل خلاف مذهبهم واما بحصول صورته الكلية المنحصرة فيه
 فيكون علمه تعالى بسلسلة الممكنات المادية حصولا لاحضورها وهو خلاف
 مذهبهم ايضا والجواب لا ما يشير اليه المحقق الطوسي من ان معنى كون علم الواجب
 بسلسلة الماديات والمتغيرات حضورها يكون صورها المرتبة في العقل الفعال
 حاضرة عنده تعالى بذواتها كما لو منا بالصور العلمية الحاضرة عند النفس
 بذواتها لا بصورها كما لو منا بالماهيات بصورها الأخوذة منها واما ثانيا فلان
 ذلك الجواب مبنى على امرين احدهما ما هو التحقيق من ان الحاصل عند
 العقل نفس الماهية لا مثالها وشبهها المخالف لها في الماهية اذ على مذهب
 الشيخ يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم في التحقيق و يكون توصيف العلم
 بهما مجازا باعتبار المعلوم وثانيهما ما هو المشهور من ان المعلوم هو الامر
 الخارجى كزبد باعتبار وجوده الخارجى لا الصورة العقلية و ليس بتحقيق اذ قد
 يتعلق العلم بالمعدومات فى الخارج كالنعناء فلو كان المعلوم هو الامر الخارجى
 لكان العلم بها علما بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقيق احد المتضامين
 اعنى العالمية بدون الآخر وهو المعلومية ولذا شنعوا على ابيها ثم حيث
 اثبت علما بلا معلوم بل المعلوم فى التحقيق هو الصورة العقلية ايضا لكنها
 باعتبار قيامها بطلاق الذهن مطابق العلم بذهن زيد علم زيد و بذهن
 عمرو علم عمرو وهكذا ومع قطع النظر عن ذلك القيام معلوم فالعلم والمعلوم
 متحدان بالذات ومختلفان بهذين الاعتبارين لا باعتبار الوجودين الذهني
 والخارجي كما يقول به الجمهور وهذا التحقيق هو ما ذهب اليه الشيخان ابن سينا
 والشهاب السهروردي المقتول فالكلية والجزئية على هذا التحقيق صفتان
 للمعلوم لا لالعلم لا قطع بان الصورة العقلية باعتبار قيامها بالذهن متشخصة
 بالشخصات الذهنية فلا تصدق على شئ من الامور الخارجية كزبد و عمرو والا
 بعد تجردها عن تلك الشخصات على ما حققوا واذا كانا صفتين للمعلوم
 لا لالعلم فى التحقيق يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات قطعا اذا الصورة الكلية

لا ويلزم على هذا
 الجواب كون علم
 المخاويق وهو العقل
 الفعال مساويا لالعلم
 الخالق وهو باطل
 قطعا

(محمد اسعد)

قوله لكنها باعتبار
 قيامها بالخالق والصورة
 العقلية من حيث
 انها صورة شخصية
 فى نفس جزئية هي
 من اشخاص العلم
 و بعد تجردها عن
 تشخصاتها الذهنية
 تكون كلية او جزئية
 كما حققوا

فهي بعد تجريدتها عن الصفات الذهنية قابلة للتكثير بخلاف الصورة
الجزئية فكيف يكون احدى الصورتين عين الاخرى فليزعم ذلك في التحقيق
وان لم يلزم في المهور ولا يخص عن هذا الشكل القوي الا ان يقول ان
الشارح في حاشية التجريد الى انه بعد كون الماهوم عبارة عن الصورة العقلية
ان فسر الشكركة بمطابقة الصورة لما هي طال له كانتا صفتين للماهوم وان فسرت
بالجمل على كثيرين كانتا صفتين للماهوم فليزعم فسر وهما قول واوسلم
فيحوز ان يكون مذهبهم واعتقادهم ذلك المشهور فهم مع ذلك لا اعتقاد
لايمان لزوم نفي العلم ببعض الماهومات وان لم يزمهم ذلك في اواقع بـ ، على
ما هو التحقيق من مذهب السجّين ولزوم الكفر ايس بكفر وانما الكفر هو
الانزاع اي الحكم بالشئ مع العلم بلزوم الكفر له وفي قول ان رح فيما بعد انهم
او قالوا بانه تعالى لا يعلم الى آخره اي او حكموا به صريحا او انزاعا مع علم
لازوما من غير علم بالزوم كما هو المذهب عند اهل السنة وكذا في قوله سوا كان
صوابا وخطأ ايمان الى هذا الجواب فليأمل لا يقل وامرنا فو فرضنا ان الكلية
والجزئية صفتان للماهوم في التحقيق فنقل الكلام الى ذلك الماهوم الجزئي اذ كل
علم باعتبار الالتفات اليه يصير ماهوما لان للشرح ان يقول ذلك من الجزئي
الحاصل لنا طريق التخييل جزئي حقيقي له نوع فيدرك طريق العقل
ايضا فيعلمه الواجب تعالى بهذا الطريق عندهم (قوله وكذا من شنع عليهم
الح) اي حل كلامهم على نفي العلم ببعض الماهومات من شنع عليهم في ذلك
الكلام وانما حله عليه بناء على ما اشتهر بين المتأخرين ومنهم المنع من
ان الشخص اي الشخص الذي به يميز الشخص الماهوم من نوع عن -- ر
افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان فصل امر داخل في قوامه
والمراد من القوام الماهية بمعنى ما به الشئ هو هو فان الماهية بهذا المعنى شاملة
للكلي والجزئي لا الماهية بمعنى ما يكون جوابا عن السؤال بما هو فانه مختصة
بالكليات كما صرح به بعض المحققين قالوا ايس زيد مثلا هو الانسان وحده ولا
لصدق على غيره وانه زيد بل هو الانسان مع شئ آخر يسمى به الشخص وذلك
الشخص متشخص بذاته اي جزئي حقيقي لا نوع له ولا لا حرج في وجوده
الى شخص آخر ينضم الى نوعه ونقل الكلام به فان زيد راو بـ سل وذهب
الى تشخص متشخص بذاته لا بواسطة شخص آخر وايضا تنقيد بكلي
بالكلي لا بقيد الجزئية فاو كان لكل شئ ماهية كلية يحصل جزئي صلا

لعدم الانتهاء الى تشخيص بذاته قال في حاشية النجربد المتأخرون حسبو
 ان التشخيص امر زائد على الماهية النوعية نسبتة الى النوع نسبة الفصل
 الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والشخص
 فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك
 النوع يصير بدخول التشخيص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية
 وجعلوا الامر المسمى بالتشخيص متشخصا بذاته لما سبق آنفا وعلى هذا يكون
 ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها اي بالهويات ويكون اتحادها
 بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها ثم ان هذا الامر في الماديات
 يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها الياسدي العالية وهذا منشأ
 التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب الجزئيات المادية ولا يعتقدون
 احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذي يتحقق من كلام
 الحكماء ان الماهية النوعية انما تشخص بنحو الوجود الخاص بل تشخصها
 عين وجودها الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا
 بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدء الآثار يصير به متمازا عن غيره فالفاعل الذي
 بمجمله موجودا بمجمله متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران
 بالاعتبار كما نص عليه الفساراني وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود
 الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض
 القائمة به كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره وما ذكره من التشخص لانواع له
 لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال
 في التعاليم الاول لا يستطيع ذكر ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات
 شخص لا يكون له حقيقة نوعية (قوله وحيث ان التشخص لانواع له) يعني حين
 ما كان التشخص امرا داخلا في قوام الشخص يلزم ان لا يكون الجزئيات
 المادية المشتملة عليه معاومة بالكنه بطريق التعقل لان التشخص الذي هو
 جزء الشخص شخص لانواع له سواء كان داخلا في القوام او خارجا اذ المميز عن
 سائر افراد النوع لا بد ان يكون متميزا متشخصا بذاته لا بواسطة شخص آخر
 قطعاً للدور او التسلسل ومن غفل عنه اورد عليه بان الدليل الدال على كونه
 شخصا لانواع له دال عليه سواء كان داخلا في القوام او خارجا فالتخصيص
 بالدخول تطويل بلا فائدة انتهى نعم يتجه على الشارح ان التشنيع المذكور
 لا يتوقف على الدخول في القوام بل يكفي مجرد كونه شخصا لانواع له وان كان

قوله لما سبق آنفا يشير
 الى الدليل الثاني من
 الدليسين اللذين
 اوردناهما وهو ان
 تقييد الكل بالكل
 لا يفيد الجزئية فانه
 يختاره هناك سعد

خارجا والظاهر من البنى عليه ان يكون موقوفا عليه كالاساس وما قيل المراد
 مجرد المنشائية لا الاحتياج اليه فانما بدفعه عن كلامه في حاشية التجريد لا عن
 كلامه ههنا ويمكن دفعه بان البنى على ما شتهر هو انتزيع المذهب الناشئ
 من احتمال ذهب اليه طائفة من العقلاء لا مطابق انتزيع والحق في الجواب ان
 ليس بناء الحمل والتشيع على ما اشتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذي هو
 الحكم بان من جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي مادي لانوع له اعم من ان يكون
 داخلا في القوام او خارجا كما يدل عليه جوابه الآتي فان حاصل التشيع ان من
 جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي لانوع له مع قطع النظر عن كونه داخلا او خارجا
 وبدل عليه ما اشتهر لان الدال على الاخص دال على الاعم وذلك الجزئي
 في الماديات مادي فلا يدرك بكنهه بطر يق التعقل لان العقل انما يدرك لكليات
 والجزئيات الغير المادية فكل ما يدرك بطر يق التعقل فله نوع او جزئي غير مادي
 بل انما يدرك بطر يق التخيل فيلزم ان لا يكون ذلك الشخص ولا الشخص
 المشتمل عليه معا وبالكنهه بطر يق التعقل فيلزمهم في العلم ببعض المعلومات
 وحاصل جواب الشارح انهم لا يثبتون في الشخص امر اداخلا في قوامه يسمى
 بالشخص فان ذلك الاثبات باطل بالدليل الذي اقاموه على بطلان قول
 من قال ان الشخص مجموع الماهية النوعية والعوارض المختصة به وهوانه
 لو كان العوارض جزءا من الشخص لم يصح حل الماهية على افرادها ضرورة
 ان الضحك والانسان مثلا متباينان فيكون كل منهما مابينا للمجموع المركب
 منهما بل يكون الحمل في الحقيقة حل الجزء على الكل التمايزين بحسب الخارج
 وذلك باطل قطعا بل الشخص معروض تلك العوارض وبهذا الدليل يبطل
 ايضا احتمال كون الشخص الممكن مجموع الماهية النوعية والوجود الخاص
 بل لا يثبتونه اصلا لاداخلا في القوام ولا خارجا لان امتياز الشخص عندهم اما
 بالعوارض الخارجية كالكيف والكم والابن وامثالها ولكل منها نوع مندرج
 تحت المقولات التسع واما بالوجود الخاص الزائد على الماهية الممكنة وله ايضا
 نوع وائس من شأنه ان يدرك بالحس اما الاول فلانه عبارة عن حصة معينة من لوجود
 المطابق بمعنى الكون في الاعيان المتخصص بالاضافة الى الماهيات كما سبق منه
 وقد تقرر عندهم انه ما من كلى الا وهو نوع لما تحت من المخصص واما
 الثاني فلانه عند الحكماء معقول ثان لا يحاذي به امر في الخارج فيكون
 معدوما في الخارج ولا شيء من المعدوم في الخارج يمر في او محسوس

بأحدى الحواس فإذا كان امتياز الشخص عندهم بأحد هذين الأمرين
 فلا يكون امتيازهما بما لا نوع له لا داخل في قوامه ولا خارجا عنه فضلا عن امتياز
 بما لا نوع له محسوسا بأحدى الحواس وأيده بقوله والعوارض والمعروضات الخ
 كأنه قال وكيف يثبتون ممكنا لا نوع له محسوسا بأحدى الحواس وقد حصروا
 أعيان الموجودات من العوارض والجواهر في المقولات العشرة هي الأجناس
 العالية فكل ممكن ولو من المجردات له نوع وبالجملة ليس في اعتقادهم مفهوم يدرك
 بالحس دون العقل بل كل ما يدرك بطريق التخيل هو يدرك أيضا بطريق
 العقل عندهم فلا اختلاف في المدرك بل في الإدراك فهم مع ذلك الاعتقاد
 لا يعلمون لزوم ماهو الكفر لهم فلا ينبغي تكفيرهم على أصول أهل السنة في
 قوله بل امتياز الخ ترقى بهذا البيان سقط الأوهام من جعلها ما قيل أن يريد
 المقولات العشرة فالصغرى القائلة بأن جميعها داخلية في إحدى المقولات ممنوعة
 لجواز أن لا يكون بعضها داخلية في العشرة على أنهم لم يقيموا دليلا على هذا
 الحصر كما في المواقف وإن أراد مطلق المقولات بمعنى مطابق المحمولات وأو كانت
 جزئيات بناء على جواز كون الجزئي محمولا في التحقيق فالكبرى المطوية القائلة
 بأن كل ماهو داخل فيها فله ماهية كلية ممنوعة لجواز أن يكون بعض الجزئيات
 الحقيقية بسيطة لا ماهية كلية له كذات الواجب والشخص ولا بد لشيء ذلك
 من دليل انتهى أقول ولا ينبغي أن يكون بعض الممكنات متشخصا بذاته أن
 حمل على معنى كون الشخص معللا بالماهية بالذات أو بواسطة لازمة لها فقد
 قالوا إن النوع على هذا ينحصر في فرد وان حمل على معنى كون الشخص
 عين الذات كما في الواجب عندهم فهو منافقوا لهم بأن الوجود زائد على
 ماهية كل ممكن فليس عندهم ممكن لا نوع له قطعاً على أن المراد هنا
 حصر الممكنات المادية المحسوسة بأحدى الحواس عندهم وفي اعتقادهم
 ولا شك في انحصار تلك الماديات في العشرة عندهم وإن لم تنحصر في الواقع
 مع أن الشارح ههنا مانع الدليل التكفير فلا يقابله المنع قطعاً (قوله)
 فإنهم لا يثبتون أمراداً خلا مسمى بالتعين الخ) وفيه أنهم ادعوا كون التعيين
 والشخص وجوداً واستدلوا عليه بأنه جزء الموجود في الخارج بخلاف
 المتكلمين حيث ذهبوا إلى أن التعيين عدمي فهذا صريح في أن الحكماء أثبتوا
 أمراداً خلا في قوام الشخص مسمى بالتعين والشخص ولا مخلص إلا بأن
 يحمل مراده على أن لا يثبت المحققون منهم وإن أثبت بعضهم فلا ينبغي تكفير
 جميعهم (قوله وأما بحسب النظر الدقيق الخ) يعني قد اشتهر بينهم أن

الشخص هو العوارض الخارجية وليس يتصحح لأن كلامه ثابت. عوارض ثابت
 للشخص في الخارج بحيث تكون القضية انما هي بان زيد شخص او طو او
 او قصير او ابيض قضية خارجية او حقيقية لا ذهنية ومن البين ان ثبوت شيء
 في طرف من الخارج والذهن فرع وجود المثلث له في ذلك الضلع فبما
 فلا بد ان يكون ذلك الشخص موجودا متصفا قبل ثبوت تلك عوارض له
 واوقالية بالذات فلا تكون تلك العوارض مشخصة له في التحقيق بل الشخص
 هو الوجود الخاص المقرون بتلك العوارض الخارجية وايضا وكان الشخص
 هو تلك العوارض لتبدل الشخص عند تبدل العوارض واللازم باطل ضرورة
 ان الشخص باق من اول عمره الى آخره مع تبدل عوارضه في كل وقت وهذا
 الدليلان اشار اليهما في حاشية التجريد كما عرفت ونحوه على انه لا بد
 ان يكون الشخص في الواقع هو العوارض اللازمة غير المتبدلة (قوله هاتية
 بنحو وجوده الخاص) اضافة النحر من اضافة الماهية الى الخاص كيوم الاحد
 وقوله بمعنى ان هذا النحر آه يعني ان ايس امتيازه با وجود احص بمعنى ان
 الوجود الخاص ينضم الى الماهية النوعية فيصير المجموع شخصا معين انقذ
 دل الدليل على بطلانه سواء كان الوجود المنضم موجودا في الخارج كما
 الاعراض الخارجية او امر اعتباريا كما عرفت بل نقول ان كان الوجود المنضم
 موجودا في الخارج لكان ثابتا الماهية في الخارج فيلزم ان يكون الماهية موجودة
 متشخصة قبل ثبوته وهو مع كونه مستلزما لوجود الكل الطبيعي في الخارج
 مستلزم للدورا والتسلسل لانا ننقل الكلام الى وجوده المتقدم على ثبوت المنضم
 وان كان اعتباريا مدوما في الخارج يلزم ان لا يكون شخص موجودا في الخارج
 لان عدم الجزاء يوجب عدم الكل بل امتيازه بمعنى ان هذا النحر المثلث
 الاعراض محصور به اي خصه الفاعل به بحيث يتزاع منه لامن غيره فيكون
 بامتياز عن سائر افراد نوعه مع كون هذا النحر اعتباريا خارجا عن قوام شخص
 واما مقارنة هذا النحر لتلك العوارض المخصوصة دون غيرها دائمة او متبدلة
 فبإقتضاء الماهية النوعية واستعدادها ابدانيا او لاستعدادات متواردة منه فبما
 في مادة ذلك الشخص عندهم (قوله وعلامته بنى بها ممتاز عندنا) اي لا ينس
 الشخص فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض لانفس الشخص
 الذي هو قول ثان وفي هذا الكلام اشارة الى الاصطلاح المشهور ببقاء بل
 مرادهم من جعل العوارض متشخصة جملها متشخصة عندنا لا في نفس

الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق (قوله ولذلك يختلف تلك الاعراض)
 اي لا جمل ان تلك الاعراض مشخصة عندنا لافي نفس الامر يختلف تلك
 الاعراض باختلاف المدارك والاذهان اذ ربما يتشخص و يمتاز الشخص
 عند بعض الاذهان بكيفية وكيفية وعند البعض الآخر بآية ومليكة او بالمجموع
 وحاصله او كان العوارض مشخصة في الواقع ام يختلف بحسب اختلاف الاذهان
 واللازم باطل وهذا دليل آخر غير ما اشار اليه في خاشية النجريد لا يقال غاية ما يبدل
 عليه هذا الدليل انه ليس بمجموع العوارض القائمة بالشخص مشخصا في الواقع
 والمطلوب ان لا شيء من العوارض بمشخص ولا يلزم ذلك من هذا الدليل لجواز
 ان يكون العوارض المتعددة الحاصلة عند كل مدرك يمتاز هو عنده مشخصا
 في الواقع لا نناقول فعلى هذا يلزم ان يكون لشخص واحد وجودات متعددة
 في الخارج سواء كان الشخص عين الوجود الخاص او كانا متلازمين كما يبدل عليه
 قولهم كل موجود متشخص وبالعكس واللازم باطل ضرورة بقاء كلامه هو ان
 غاية الادلة الثلاثة المذكورة في الكتابين ان لا يكون الشخص في الواقع تلك
 العوارض ولا يلزم منه ان يكون الشخص هو الوجود الخاص وهو المطلوب
 الا ان يقال ليس هناك امر متقدم على جميع العوارض الا الوجود الخاص
 والشخص وهما امر واحد بالذات كما نص الفارابي وغيره * واعلم ان الوجود
 الذهني عند مشييد كالوجود الخارجي في جميع ما ذكر الى هنا واما عند النافين
 فلا وجود ولا موجود ولا تشخص ولا مشخص (قوله بمن يقول برجوع السمع
 والبصر الخ) كما ذهب اليه الاشعري وخالفه الجمهور والنزاع مبني على ان
 الاحساس باحدى الحواس علم عنده ونوع مخالف للعلم عندهم فلقائل ان يقول
 غاية هذا الارجاع ان تكون السموات والبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه
 جزئي كما نكشافها علينا بواسطة السمع والبصر بل اكمل منه بكثير لكن ذلك
 الانكشاف هل يترتب على صفة العلم كما ذهب اليه الاشعري او على صفة اخرى هي
 السمع والبصر كما ذهبوا اليه فكل مفهوم جزئي نعلمه بواسطة الحواس على
 الوجه الجزئي فهو معلوم له تعالى على الوجه الجزئي الاكمل بواسطة
 صفة العلم عند الاشعري فلا اختلاف بيننا وبينه تعالى في المدرك بان يكون
 بعض المعلومات معلوما لنا دون الواجب تعالى ولا في الادراك بان يكون
 بعض العلوم الجزئية حاصلا لنا دون الواجب تعالى بل في طريق الادراك
 من جهة ان علومنا الجزئية بواسطة آلة جسمانية دون الواجب تعالى

فتأيد كلامه بذلك الاربعاء لا وجه له فانه قياس مع الغارق اعم او كان
الاربعاء لنفي الانكشاف على الوجه الجزئي لصح التأيد و ايس فليس (قوله
فان قلت قد تقرر الخ) ابطال لتوجيهه السابق لكلامهم بقوله قلت
حاصل مذهب الفلاسفة الخ و متساؤه ما سبق منه من ان المؤثر في الكل
هو الله تعالى في تحفيقهم كما يشير اليه اذ على تقدير صدور المواد
والماديات من غير الواجب لا يلزم تعقله بها فضلا عن تعقله بالوجه الجزئي
و حاصل الابراد ان الجزئيات المادية صادرة عندهم عن الواجب تعالى
بالاختيار بالمعنى الاعم المجامع للايجاب و هو ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل
و كل شئ كذلك فهو معاوم له تعالى بالوجه الجزئي قبل اليجاد فلا يتوقف
العالم الجزئي بالشئ على وجوده عندهم فضلا عن الاحساس به فيبطل
التوجيه السابق اما الصغرى فلما سبق من تحفيق مذهبهم مع ما تقرر في كتبهم
من ان صدور الاشياء عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم و اما الكبرى
فلما تقرر عندهم ايضا من ان الفاعل بالاختيار و هو بالمعنى الاعم يتوقف فعله على
نصور ذلك الفعل بالوجه الجزئي ولك ان تقول اوضح التوجيه السابق لكان علم
العقول بالجزئيات المادية ايضا على الوجه الكلي عندهم لاستحالة الآلة الجسمانية
في كل مجرد فيلزم ان لا يكون تلك الجزئيات عندهم معاومة بالوجه الجزئي لاحد من
الواجب والعقول مع انها معاومة لاحدهم بالوجه الجزئي لانها اما صادرة عن
الواجب او عن العقول بالاختيار عندهم وكل ما صدر بالاختيار فهو معاوم المصدر
بالوجه الجزئي لما تقرر من توقف فعل المختار على التصور الجزئي فقد ظهر
ان هذا الابراد غير موقوف على تحفيق مذهبهم السابق لكنه قصد المحافظة
على ذلك التحقيق ولم يجوز خلافه (قوله الراى الكلى) امل مرادهم من الراى
والتصور ههنا اعم من التصور الساذج الكلى والتصديق بفائدة مهمة
او التصور المقارن بذلك التصديق فيكون الراى الجزئي عبارة عن التصور
الجزئي المقارن بالتصديق بفائدة معينة او مجموعهما وذلك لان مجرد تصور
لا يثبت عنه الشوق الجزئي اى الشوق الى فعل جزئي معين بل لابد من التصديق
بافائدة معينة المرجحة لذلك الفعل على التردد عندهم والتعبير عن التصديق
بالتصور للايماء الى ان مرادهم من التصديق بالفائدة اعم من الك و اوه
والتخييل كما قبل وقد سبق الاشارة اليه (قوله بنسبة الكلى الى جميع جزئياته)
مثلا اذا اردنا فعلا من الافعال المتعملة على فائدة ما فافعل المراد كلى نسبه

الى الكتابة والاكل والشرب والذهاب الى موضع معين وغيرها من الافعال على
السواء فتصور تلك الافعال بمجرد هذا الكلى لا يثبت منه الشوق الى خصوصية
الكتابة لازوم الترجيح من غير مرجع بل لابد بعد ذلك ان يتصور الكتابة
في ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق بالفاضة المعينة المترتبة عليها لترجعها
على غيرها عندنا فيثبت منه الشوق الى خصوصيتها وانت خير بان الشوق
الذي هو ميل النفس مستحيل في حقه تعالى فمع تحقيق مذهبهم السابق
من ان موجد الكل هو الواجب تعالى دل عبارة الشوق على ان مرادهم
من الفاعل هنا هو الكاسب ومدار السؤال حينئذ على انه اذا لم يمكن الكاسب
بالرأى الكلى فلا يمكن الايجاد بالطريق الاولى وان حل الشوق على
غايته التي هي الارادة الجزئية المتحققة في الموجد والكاسب فتدل على ان مرادهم
اعم من الموجد والكاسب فحينئذ نقول لاشك ان الفعل الذي يكسبه العبد
عند اهل السنة ومحتق الحكماء و يوجد عند المعتزلة والبعض الآخر
من الحكماء غير معلوم له بالوجه الجزئي قبل صدور ذلك الفعل منه كسبا
او ايجادا ضرورة توقف علو منا الجزئية بغير نفوسنا الناطقة على الاحساس
وتوقف الاحساس على وجود المحسوس فلو توقف صدور ذلك الفعل عنا
على علمنا به بالوجه الجزئي لزم الدور الباطل فقد ظهر صحة الجواب الاتي عندهم
وبالنظر الى مذهبهم وان لم يصح عند اهل السنة وهذا القدر كاف ههنا
لان مراد الشارح بيان ان ليس في كلامهم ما ينافي التوجيه السابق لبيان
ان الواقع كما ذكرناه كذا ينبغي ان يفهم المقام (قوله ولذا اثبتوا في الفلك
الى آخره) اي لاجل ان فعل الفاعل المختار ولو كسبا يتوقف على التصور الجزئي
اولا لاجل ان الرأى الكلى لا يثبت عنه شوق جزئي يتوقف عليه ايجاد ذلك الفعل
او كسبه اثبتوا في الفلك الفاعل المختار عندهم وراء النفس المجردة له التي هي بمنزلة
النفس الناطقة بالنسبة اليها قوة جسمانية يرسم فيها صور الحركات
الجزئية الجسمانية وتلك القوة بمنزلة الخيال فينا فيكون مبدأ وآلة لتخيل
تلك الحركات ومنه ينبعث شوق جزئي الى كل حركة وبتأكد ذلك الشوق
بالتصديق بان في كل حركة كمالا مؤديا الى التشبه بالمادى العالية التي جميع كالاتها
بالفعل كما قالوا فيصدر منه تلك الحركة وفي قوله وور بما سماها بعضهم وهو الامام
الرازي اشارة الى دفع ما اورده الطوسي على الامام من ان اثبات نفسين لجسم
واحد مما لم يذهب اليه احد وحاصل الدفع ان مراد الامام من النفس المنطبعة

قوله هو الكاسب اي
الفاعل الظاهري
لا الحقيقي والتعبير
بالكاسب للاشارة الى
ان مذهب الحكماء
عند التحقيق هو عينه
مذهب الاشاعرة
في ان الموجد هو
الواجب والعبد محل
الفعل لاهو جده مثله

ولعل الامام انما سماها
نفسا لانها السريانية
في جميع اجزاء الفلك
لبساطتها متعاقبة
بمجموع الجسم كالنفس
المجردة بخلاف القوى
الباطنة فينا المختصة
بدماع الحية وان
اوقايه تركيبه مثله

هو تلك القوة الجسمانية ولا تدور في اثباتها وراء نفس المجردة وإنما التدور
في اثبات نفسيين مجردين (قوله قلت قد صرح بعضهم إلى آخره) يعني بصح
صدوره عن رأي كلي فمحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم كما صرح به
بعضهم ورأيهم كابلد عليه لتوفيق الآتي فلا يرد أن هذا الجواب إنما يدفع
السؤال عن المصريحين لأن جميعهم قبل حاصل الجواب منع لتقرر عندهم
وفيه أنه يأباه العقل عن الاشارات مع نقل استدلال الشراح بل الحق أنه منع لزوم
تعقله الاشياء على الوجود الجزئي مما تقرر عندهم مستدابعر بإقامة المثمرة
عندهم بأن مرادهم من التصور الجزئي ماهو جزئي حقيقة أو ماهو في حكمه
في عدم التعدد بحسب الخارج ومراد الشيخ بالرأي الكلي في الائنات ما يقبله
أي ما ليس بجزئي لاحقيقة ولا حكما لما سمينه ونحن نقول لا حاجة إلى التأييد
بتصريح الشيخ وغيره اذ هناك دليل قاطع على أن مرادهم من التصور الجزئي
ما يعم الجزئي الحقيقي والمحصر في فرد اذ لما توقف الإدراك على الآلة الجسمانية
عندهم وجب حله على ذلك لأن ذلك التصور يبقى لزما على وجود الصادر
الحادث ويستحيل اتفاق الاحساس وسائر القوى الجسمانية بالمعدوم وإنما يتوافق
بالموجود الحاضر أو بصورته المخزونة في الخيال مدغيبو بها عن الحس المشترك
عندهم كابلد عليه كلامهم في باب الروثيا (قوله بصح صدوره عن رأي كلي)
لأن ما ذكروه في بيان تلك القاعدة من أن نسبة الكل إلى جزئيه سواء فوائده
شوق إلى بعض معين دون غيره لزم الرجوع من غير مرجع لا يجري هنا لما قيل
اذلا جزئيات لا تامل افرد اذ الكلام في الترجيح لسابق على وجود ذلك الفرد
بل لأن ذلك المحصر إنما ينحصر فيه لامتناع غيره بحسب نفس الامر عندهم
قالوا التمين ان عال بالهية اما بالذات او بواسطة ما يلزمها المحصر نوعها
في شخص والافعال بمحلها فيجوز تعددها بتعدد القوابل اما بالذات كهيولات
الافلاك القابلة لاصورها الجسمية وكالتصطف القابلة لاصور الانسانية واما بسبب
اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد
عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك واذالم بتعدد
القابل لا بالذات ولا بالاستعدادات انحصر الماهية الحثة فيه في شخص واحد
كهيولى كل فلك بالقياس إلى صورته النوعية وبواعلى هذا لما ليس بمادى
ويسمى مجردا ومافرقا فنوعه ينحصر في شخص واحد كذا في المواقف ومرجه
فقد ظهر ان انحصار ماهيات العقول كل في شخص لكون تلك الماهية عالية

فأما وروث روثية
حقيقة لأن روثية
هيارة من انسام
صورة جزئية في الحس
المشترك لما من خارج
بواسطة القوة البصرية
أو من بطن بواسطة
احضار ما في حبل
والذايرى لمريض
ثمرة لا وجودها في
الخارج وروثية
البهايد وبالجنة
قال روثية عندهم
مشروطة باوجود
الخارج لاني لأن
ما يراه المريض هو
الصورة المخروقة
في خيال البعد واثباتها
عن الحس المشترك
التأدية ببيان طريق
البصرة من الخارج
هذا عند الحكماء مستند

نامة لتعينها المدين اما بالذات او بواسطة لازمها الذي هو انتفاء المقارنة للمادة
 فيمتنع لها فرد آخر امتناعا بالذات او بالغير وان انحصار نوع كل
 فذلك وكذا الشمس ليس لاقتضاء ماهيته النوعية بل لامر خارج هو امتناع
 تعدد القوابل لا بالذات ولا بالاستعدادات اذ قد زعموا ان الواجب تعالى
 موجب في افعاله فيكل ما استعداد للوجود يجب ايجاده ومالم يستعد يجب عدم
 ايجاده فليس في الامكان ابداع ما كان اذ ليس في الجواد بخل ولا في القدرة
 نقصان فعدم تعدد القوابل لعدم امكان التعدد فعدم ايجاد شمس اخرى ليس
 لجرد عدم الارادة مع امكان الارادة كما يقوله القائلون بكون الواجب تعالى مختارا
 لا موجبا بل لا امتناع الارادة والايجاد في نفسه عندهم وان كان امتناعا بالغير
 في الواقع وهذا القدر كاف في الترجيح والصدور عندهم فصحة الصدور مبنية
 على انتفاء الامكان الوقوعي وقول المنطقيين بامكان شمس اخرى مبنية على
 الامكان الذاتي فلا تناقض ولا اشكال في صحة الجواب المذكور على زعمهم نعم
 يتجه عليهم من طرف المتكلمين ان امتناع تعدد افراد تلك الانواع المتحصرة
 مبنية على كون الواجب تعالى موجبا في افعاله وذلك قطعي البطلان بمحدث
 العالم وبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيح المذكور لما ذكرتم بعينه
 نعم يجوز الصدور كسبا عن رأي كل لكن قياس الاجداد على الكسب قياس فاسد
 واذا استدلل اهل السنة على نفى كون العبد خالقا لافعاله بانه لو كان موجدا
 لافعاله لكان عالما بتفاصيل كل فعل واللازم باطل ضرورة كذا حقق المقام
 ودع عنك خرافات الاوهام (قوله ومن البين الى آخره) لما كان ما صرح به
 بعضهم دافعا للاشكال بما امثله من نوعه كالفعل والشمس لا بماله مثل من نوعه
 كزيد وهذا الحجة احتاج الى ضمنية هذا الكلام وحاصله انه تعالى عالم بكل
 ماهية ذاتيا كان اذ لك الفرد او عرضياله ومن العرضيات ما يختص به ككون زيد
 ابنا لفلان متولدا من امرأة كذا في مكان كذا في وقت كذا ولو سلم فالعرضي
 المركب من عرضيات كثيرة يختص به في الخارج قطعا لا يرى ان الماشي على القدمين
 صادق على مثل الدجاج وعرض الانظار صادق على مثل الفرس مع ان
 المجموع المركب منهما غير صادق على شيء منهما فاذا ركب الماهية الانسانية
 مثلا مع العرضي المختص بزيد كان المجموع المركب منهما ماهية نوعية لا فرد المركب
 من العارض والمعرض محصورة فيه لما قدمنا من ان ما من كل الا هو نوع لما تحته
 من الحصص فيكون ذلك الفرد المركب لا مثل له من نوعه الذي هو المجموع

قوله و لا اشكال في
 صحة الجواب الى
 آخره وبطل قول من
 قال ان هذا الجواب
 يختص الفائدة
 العقلية بل هو ينحصر بها
 كما عرفت منه

الركب من ماهيتي العارض والمعرض وبرد عليه انه غير حاسم لمادة الاشكال لان زيدا المعروف لذلك العارض المختص به من جملة ما صدر عن الواجب تعالى كما ان زيدا ذلك العرضي من جملة ايضا وايضا ذلك المجموع نوع اعتباري ومبني الجواب على نعمهم النوع من الحقيقي والاعتباري وفرد النوع الحقيقي هو زيدا المعروف الموجود في الخارج وفرد النوع الاعتباري هو المركب الموجود في الذهن لافي الخارج وكل من الموجود الذهني والخارجي صادر عن الواجب تعالى واذا بنور الى العلوة فقد ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب من الشخص والعارض المحمول عليه كزيد الضاحك الآن في هذا لمكان المركب منه ومن عرضه الغير المحمول عليه كجموع زيد وضاحكه كما نوههم من قال ف، ان كون المركب كذلك لا يفيد في المقام بل لابد ان يكون كل واحد من اجزائه كذلك فان الله تعالى كما كان فاعلا للمركب فاعل لاجزائه انتهى ولا يمكن حمله على ما ذكرنا لان الموضوع والمحمول لا يتغايران جهة لا وجودا والامتناع الحمل بينهما نعم مبدأ اشتقاق العارض كالضحك موجود بجملة آخر (قوله على انه لا فرق الى آخره) يعني لو سلم ان بعض الصادر عن الواجب تعالى له مثل من نوعه كزيد المعروف لعارضه المختص به فلا حاجة لنا في تصحيح الصدور عن رأى كلى منحصرا الى التزام النوع المركب لان النوع في كلامهم مبني على التمثيل اذ لا فرق بين النوع المنحصر والعارض المنحصر في ذلك التصحيح ذم مدار الصحة على الانحصار ولا مدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور ما لا مثله من نوعه بذلك يصح صدور ما لا نظيره من عرضه ففي هذا الكتاب جواب عما اوردته عليهم في حاشية البحر يد من ان التخصيص بالنوع بلا منحصص لعدم الفرق فقد دل العلوة على ان مراده من العارض في هذا المقام هو العرضي المحمول كالضاحك لا العرضي الغير المحمول كالضحك اذ ليس زيد من افراد فضلا عن كونه منحصرا فبدل بخلاف مثل الضاحك لكن يتجه عليه ان عدم الفرق بينهما انما يصح اذا كان اليجاد عندهم غير العلم بذلك الكلى المنحصر وليس كذلك فحينئذ العلم لعارض المنحصر يكون ايجادا للعارض لا للمعرض فلا بد من النوع المنحصر عندهم وينتضح ما ذكرنا بقى هذا كلام سبق الى بعض الاوهام وهو انه تعالى ان لم يعلم انحصار النوع والعارض يلزم الترجيح المذكور ونفى العلم ببعض المعلومات وان علم يلزم علم الجزئي بذلك الفرد وليس بشئ لان الحكم بالانحصار لا يتوقف على التصور الجزئي الارى انما يحكم بانحصار مفهوم الخالق

قوله ما لا نظيره الخ
لم يقل لا مثله كما قيل
لان المماثلة في صرفهم
هو الانتماء في النوع
فأما مل

في الواجب تعالى مع اننا لانعلمه تعالى الوجود كناية منه صفة فيه مثل واجب الوجود
 (قوله و يمكن التوفيق الى آخره) يحتمل ان يكون جوابا لسؤال مقدر بان يقال
 لكن بقي التناقض بين كلاميهما احدهما قولهم الرأى الكلى لا يثبت عنه شوق
 جزئى وثانيهما قولهم الماعول الذى لا مثله من نوعه يصح صدوره عن رأى
 كلى منحصر فيه وحاصل الجواب ان الكلى في القول الثانى بالمعنى المشهور ولذا
 احتج الى تقييده بقيد المنحصر في فرد وفي القول الاول بالمعنى الغير المشهور فيكون
 مرادهم من التصور الجزئى في تلك القاعدة اعم من الجزئى حقيقة او حكما مجازا
 بقربة ما صرحوا بالحقيقة اذ ليس للجزئى معنيان كذلك ويحتمل ان يكون جوابا
 آخر عن ذلك التناقض بناء على ان الجواب السابق كان دفع السؤال دفع التناقض
 والفرق بين جوابى التناقض ان الاول مبنى على ان الكلى بالمعنى المشهور مستعمل
 في المعنى الحقيقي في القول الثانى وفي المعنى المجازى اى ما تعدد افراده بالفعل في القول
 الاول والثانى مبنى على ان الكلى مشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة
 في كل من القوائى لا مجازا في القول الاول وعلى كلا الاحتمالين يكون الجواب عن
 اصل الاشكال جوابا بنحرير القاعدة العقلية لا بتخصيصها كما هو (قوله والثانى
 ما هو مشترك بين كثيرين) اى ما تعدد افراده بالفعل اما في الخارج فقط كالانسان
 والفرس والما في الذهن فقط كالوجود والعدم وسائر الامور الاعتبارية فلا يكون
 مثل الشمس والعقل الفعال كليا بهذا المعنى بل بالمعنى الاول المشهور ولعل جمع
 العقلاء في هذا التعريف لقصد المشاكلة للتعريف الاول ولتغليب الاشرف الذى
 هو الانسان على غيره والافهوا انما صح في التعريف الاول لان المراد من وقوع
 الشركة فيه تجوز العقل صدقه على الكثير مع قطع النظر عن جميع الامور
 الخارجة عن تصوره وللتخصيص عليه زادوا قيد النفس ولا شك ان كل كلى
 ولو كليا فرضيا كالاشئ مع قطع النظر عن ذلك يجوز العقل صدقه على جميع
 العقلاء والمراد من الاشتراك في هذا التعريف صدقه على الكثير في الواقع وكثير
 من الكليات بهذا المعنى كافر س والجاء لا يصدق على شئ من العقلاء في الواقع
 فالجواب الكثير (قوله لكن يبقى انه يمكن حيثنذ) اى حين ما كان مرادهم
 من التصور الجزئى المصحح لاصدور ايجادا او كسبا شاملا لكلى المنحصر في فرد
 وحاصل هذا اليراد بابطال السند المذكور في الجواب بانه لو كان مرادهم
 من التصور الجزئى ما يعم الكلى المنحصر في فرد لم يثبت عندهم القوة المنطبعة
 في الفلك اذ يمكن تصور نفسه المجردة كلاما من تلك المركبات الجزئية بكلى منحصر

في ثلاث الحركة وانما ثبت تلك القوة عندهم اذا توقف صدور تلك الحركة عنها
 على تصورها على الوجه الجزئي الموقوف الى آلة جسم نية مع انها ثابتة عندهم
 اقول هذا مدفوع بما ذهبوا اليه من ان الصور الكلية المرئسة في النفس
 لا جسام والهمم نيات يجب ان تكون مأخوذة من الصور الجزئية المرئسة
 في القوى بنجر بد الشخصيات كما دل عليه كلامهم في العقل بالملكة من مراتب
 النفس حيث جاءوا حصول الصورة الكلية في العقل في تلك المرتبة مشروطا
 باحساس الجزئيات والذنب لما بينها من الشاركات والمباينات قالوا فلا يعلم الاكبر
 ماهية اللون ولا العين ماهية لذة الجماع فاذا كان الفلك فاقد التلك القوة
 لم يحصل في نفسه المجردة ماهية مطلق الحركة ولا ماهية شئ من عوارضها التي
 هي مبادى انتفاع عرضيات الحركة فضلا عن المساهمة المهيمنة في فرد
 بخلاف ما اذا لم يكن فاقد الهما اذ حين ماتت الحركة المعينة كالدورة المعينة
 مثلا ترسم فيها صورة الجزئية فيتصور النفس الفلكي الحركة الآتية عقيبها
 بكلي منحصرة فيها وهو مثل هذه الحركة المعقب لها وكيف يحمل مراده
 ههنا على ان صدور الحركة المعينة عن النفس الفلكي يتوقف على تصورها
 الجزئي السابق على وجودها مع قولهم بتوقف الادراك الجزئي على تعلق الآلة
 الجسمانية مع استعمالها تماقها بالمعنوم في الخارج وهل هذا الانتفاع
 صريح (قوله فذهب بعضهم الى ان علمه تعالى) اعلم ان للعلم عندهم
 معنيين احدهما نفس الادراك وثانيهما مبدأ الادراك والذا تر يه في اسامي
 العاوم يطاقونه تارة على الادراك وتارة على الملكة التي هي سبب الادراك
 فاذا كان الادراك عبارة عن الصورة على المذهب الاصح اى مطلق الصورة
 الحاضرة عند مجرد سوا كانت صورة خارجية اى هو بة موجود في الخارج
 كما في العلم المحضوري او صورة ادراكية كما في العلم المصولي كما ذكره في كتبه كان
 العلم مشتركا بين العلم بمعنى الصورة والعلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات وبين
 المعنيين عموم من وجه لتصادفهما في ذات الواجب تعالى في علمه بذاته
 وفي الصورة الواحدة لاجالية في علمه تعالى بغيره كما ثبتها الشارح له تعالى و يصدق
 المعنى الاول بدون الثاني على الصورة الواحدة التفصيلية لماوم متين التي هي
 مرآة للملاحظة فانها مبدأ لانكشاف ذلك لماوم لالسا المعلومات و يصدق
 المعنى الثاني بدون الاول على ذاته تعالى في علمه تعالى بالممكنات على مذهب
 الحكماء وعلى صفة العلم القائمة بذاته غير الصورة اللاحقة على مذهب المتكلمين

قوله فلها وجود غائب
 هنا ولا يراد عليه المتع
 بالذات لان مراده
 تنصوره بذاته ونحن
 تنصور المتع بوجه
 كل يصدق عليه
 فرضا لذاته اذ لا ذات
 له فليكن ذلك الوجه
 الكل هو جو دا
 في نفس الامر

قوله وينقل من مظهر
 الى مظهر كما اذا انتقل
 الصورة الجزئية
 من الحس المشترك الى
 الخيال وبالعكس
 والصورة المرئية
 في المرآة وامثالها
 من الاجسام المصقلة
 من موضع منها الى
 موضع آخر واصل
 مرادهم فلو كانت
 هرضالما انتقل فثبت
 انها ليست بعرض
 قائم بالمرآة والخيال
 بل قائمة بنفسها وفيه
 انه كانتقال الحرارة
 والبرودة من محل الى
 آخر وكانتقال الضوء
 من موضع الى آخر
 فانهم

فلا تناقض بين ما ذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء وبين ما سبق من اتفاقهم
 في ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته او بالممكنات لان اتفاقهم في المعنى
 الثاني واختلافهم ههنا في المعنى الاول (قوله وذهب اليه الى ان علمه تعالى)
 لعل مراده سواء بذاته تعالى او بغيره (صور مجردة غير قائمة بشيء) من ذاته تعالى
 وذوات سائر الاعيان بل قائمة بانفسها وهي التي اشار اليها الامام حيث قال جميع
 ما تنصوره فلها وجود غائب عنا اما قائمة بنفسها كما يقوله افلاطون او مرتسمة
 في العقل الفعالي كما يقوله الحكماء فعلى هذا يكون المثل الا فلاطونية شاملة
 للكلية والجزئية لانا تنصور الكل وصور الجزئيات ولو من عالم العقول
 المجردة موجودة فيه قال شارح المقاصد ذهب بعض المتألهين من الحكماء ونسب
 الى القدماء الى ان بين عالمي المحسوس والعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس
 في مجردات المجردات ولا في مخاطبة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام
 والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوزاع والهيئات والطعوم والروائح
 مثال قائم بذاته معاق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال
 والماء والهواء ونحو ذلك وينقل من مظهر الى مظهر وقد يطل اي ظهوره
 كما اذا فسدت المرآة او الخيال او زال المقابلة والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة
 غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكة المثالية وقبول عناصره
 ومركباته آثار حركة افلاكة واشراقات العالم العقلي وهذا ما قاله الاقدمون
 ان في الوجود عالما مقدارا غير العالم الحسي لا يتناهي عجايبه ولا يحصى مدنه
 ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابر صاوه مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب
 لا يحصى ما فيهما من الخلايق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشیاطين
 والغيلان لكونها من قبيل المثل والنفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه
 يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك
 بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن
 المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس
 الظاهرة والباطنة فتألم بالذات والآلام انتهى واذا كان لكل مجرد مثال
 مقداري في هذا العالم فيكون لكل ما لا ينقسم مثال مقداري فيه ايضا كالنقطة
 والكلية فلا حاجة الى ان يقال ان عالم المثال المقداري بعض المثل الا فلاطونية
 لانه كما ثبت صور المعلاقة مقدارية ثبت صور المعلاقة غير مقدارية للكلية وبحكم
 بان علم الواجب هو تلك الصور المعلاقة كلية كانت او جزئية ونقل عنه يوجد

من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض اذ لا ينطرق اليه فساد اصلا قابل
للتقابلات كالضحك والبكاء والعلم والجهل والقيام واللقاء فان الانسان متصف
بالكل واحتمل عليه بان الانسان مثلا قابل للتقابلات والام تعرض له فيكون
في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا ليهضها بسبب ان يكون قابلا
لما يقابل به وهو جزء هذا الانسان الذي لا شك في وجوده وجزء الموجود وهو وجود
في الخارج فالتقابل للتقابلات موجود في الخارج فقد حكم بكون فرد من الانسان
مجردا موجودا في الخارج وهو بعينه علم او واجب تعالى بالانسان عنده ولما ورد
عليه ان ذلك الفرد القابل هو بعينه الماهية المجردة عن جميع العوارض والحكم
بوجودها قطعي البطلان لان كل موجود في الخارج متعين متصف ببعض
التقابلات بداهة اول كلامه صاحب حكمة الاشراف بان ليس مراد افلاطون
من الفرد المجرد القائم بنفسه ذلك بل هو اشارة الى ما عليه احكاما التألهون
بمعنى الاشرافية من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية
ومركباتها جواهر مجردا من عالم العقول بدبر امره حتى ان الذي لنوع نار
هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع
ويعبر عنه بلسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ومع الاعتراف بكونه جزئيا
يقاؤون انه كلى ذلك النوع بمعنى ان نسبة قبضه الى جميع اشخاصه على السواء
لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ماهية انسانية مجردة موجودة
في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون هناك انسان
محسوس يفسد وانسان آخر معقول مجرد لا يفسد ابدا ولا يتغير وبالجملة الصور
المعلقة ليست المثل الافلاطونية لان مثل الافلاطون نورية اي من عالم العقول
وهذه المثل المعلقة من عالم الاشباح التي بعضها ظلية وبعضها نورانية ففي
قوله اشتهرت اشارة الى تأويل صاحب حكمة الاشراف ومراده وذهب
البعض الى ان علمه تعالى تلك الصور المعلقة سواء كانت عين المثل
الافلاطونية اولا (قوله وظاهر عبارة الاشارات الى آخره) حيث قال (واجب
الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته) لا بواسطة صورته ثم (يلزم قيومته) مفعول
يلزم والقيوم الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه والمراد هنا علمه بلجميع ما سواه
(عقلا بذاته لذاته) قبل حال من ضمير قيوميته اي حال كونه عالما بذاته ويمكن
ان يكون مفعولا ليلزم اي يلزم العلم بذاته لذاته (ان يعقل الكثرة) فاعل يلزم
(جات الكثرة) حواب للاحتمال تأخره لادخاله في الذات متقومة بها وجات

قوله متصف ببعض
التقابلات لاسما باحده
التقابلين ايجابا وسلبا
سنة

ايضا على ترتيب (افتضته العناية الازلية هو ترتيب سلسلة الممكنات) و كثرة
 (لوازم من الذات) سواء كانت (متباينة) كالقول (او غير متباينة) كالصفات
 (لائم الوحدة) اي لا تخل بها اذا التمة خلال في الحائط (و الاول تعالى يعرض له
 كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب و بسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير
 لذلك في وحدانية ذاته تعالى) وحدة حقيقية بحيث لا تعدد بالذات ولا
 بالاعتبار ولا يخفى ان اللوازم الغير المتباينة ليست بصريحة في الصور العقلية
 القائمة بالذات لجواز ان تحمل على الاعتبار العقاية كما يتبادر من اللوازم
 الاضافية والسلوب ولذا قال ظاهر عبارته وفيه ما فيه بل الظاهر هي تلك
 الاعتبارات (والاولى) ما قبل تلك العبارة ما ذكره في العلم الانفعالي والفعل
 حيث قال (الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية
 مثلا كما نستفيد من السماء صورة السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى
 القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل مانعقل شكلا ثم نجعله موجودا
 ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني) فعلى
 هذا انما قال ظاهر عبارته اذ يمكن تأويله بان مراده من الوجه الثاني مجرد تقدم
 العلم الواجب على وجود الاعيان ولو تقدما بالذات لامع ارتسام صورها في ذات
 الواجب تعالى (قوله حيث قال هو يعقل الاشياء دفعة) اي من غير تقدم تعقل
 بعضها على بعض تقدما ذاتيا اذ الدفعي الآتي يستلزم حدوث تعقلها
 وهو محال فعلى هذا يكون المراد من الاشياء غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علة
 للعلم بتلك الاشياء عندهم فيكون متقدما بالذات (من غير ان يتكرر لها) اي
 في تلك الدفعة و يؤيده ما في بعض النسخ من قوله فيها (صورها في جوهره
 تعالى) اي في ذاته تعالى (او بتصور حقيقة ذاته) اضافة الحقيقة الى الذات
 كشجر الاراك لان حقيقة تعالى عين ذاته عندهم وليس له تعالى حقيقة
 كلية والتصور هنا بالمعنى اللغوي اي قبول الصورة وهو مطاوع التصوير
 يقال صورته فتصور (بصورها) اي بصورة شئ منها بناء على اضمحلال
 الجمعية بالاضافة الجنسية والالم يصح مقابله لاشق الاول بخلاف ما اذا
 حمل على ما ذكرنا فانه يدل على ان ذاته تعالى لم تتصف بصورة من صورها
 اصلا وهو لم يفهم من الشق الاول الدال على نفى اتصاف ذاته تعالى
 بالصورة الكثيرة وكلمة او في سياق النفي للعموم فكأنه قال من غير ان يتصف ذاته
 تعالى بالصورة لا بصور متعددة ولا بصورة واحدة منها ولك ان تقول

مراده من غير ان يتصف بصورها التفصيلة ولا بصورها الاجالية او حدانية
 للزوم المفسد على كل تقدير منها كون الواحد الحقيقي قائما لا وقابلا ومنها زيادة
 الصفة على الذات ومنها كونه تعالى محلا لبعض الممكنات الصادرة عنه تعالى
 والكل محال عندهم ولذا شنعوا عليه في الاشارات ولذا قال صريح بنغية بل
 ذلك التعقل الدفعي (قوله بان يغيب عنهما) اي حقيقة الذات (صورها) سواء
 كانت صور خارجية كما في صور العقول القديمة او صور اعلمية كما في صور الحوادث
 المرتسمة في بعض العقول (معقولة) هذا هو ظاهر الاضراب لكنه يابا كون
 الماولات عندهم مرتبة في الوجود الخارجي فالوجه انه اضراب عن لازم الكلام
 الاول اي فلا تغيب عنهما صور في تلك الدفعة لا متعددة ولا واحدة بل تغيب
 عنها بعدها صورها معقولة مرتبة كما في صور العقول الخارجية او غير مرتبة كما
 في الصور الادراكية المرتسمة في العقول بناء على ان عاوم العقول اجالية غير
 مرتبة عندهم وقوله معقولة حال من الصور اي تغيب حال كونها معقولة لانها
 تصير معقولة بعد الفيضان وحامله ما اشار اليه بهمنيار في التخصيل من ان
 تعقل الواجب تعالى بالاشياء ليس بمعنى انها صدرت عن الذات فتعلقها على
 ان يكون تعلقها متأخرا عن صدورها اذ يستحيل الصدور بدون العلم فيدور
 او يتسلسل بل بمعنى ان ذلك الصدور والفيضان هو نفس التعقل فتغيب تلك
 الاشياء عن الذات حال كونها معقولة بذواتها فقد ادعى الشيخ في هذا الكلام
 امرين احدهما ان تلك الصور الفائضة معقولة لا واجب تعالى بذواتها لا بصورها
 المرتسمة في ذاته تعالى وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة لا واجب تعالى
 فاشار الى دليل الاول بقوله وهو اي فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة
 معقولة كحصول الصورة بمعنى الصورة الخاصلة (اولى بان يكون علما) بمعنى
 الصورة الحاضرة عند المجرد (من الصور الفائضة من عقلياتها) يعني صور تلك
 الصور بمعنى ان تلك الصور الفائضة لو كانت معقولة لا بذواتها بل بصورها
 لقاضت هناك صور اخرى لاجل معقولية الصور الاولى ليكون مرآة للملاحظة
 ولامانع لكون كل من الصورتين علما له تعالى لان كلامهما صادرة عن الذات
 حاضرة عنده تعالى مع ان الصورة الاولى اقدم بالذات من الثانية التي هي ظل لها
 فتلك الصور الفائضة اولا اولى بان يكون علما من صورها الفائضة ثانيا لاجل
 معقوليتها وما ليس باولى لا يقع في حق الواجب تعالى فتلك الصور الفائضة
 معقولة بذواتها لا بصورها المرتسمة في ذات الواجب تعالى وشار الى دليل الثاني

بقوله (ولانه تعالى يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شيء) الظاهر انه عطف على ذاته ويمكن الحالية و يتجه على الاول ان العلم بكونه مبدأ لكل شيء موقوف على العلم بكل شيء والكلام فيه فيكون الدليل مشتقاً على المصادرة والجواب عنه ان ليس المراد بالمبدئية المعقولة هذه النسبة لئلا يتوجه ذلك بل المراد هو الخصوصية مع كل معلول معين لما تقرر عندهم من ان لا بد لكل علة من الخصوصية مع معلولها دفعا للرجحان من غير مرجح وهذه الخصوصية في الواجب تعالى ليست حالة زائدة بل عين الذات عندهم فعلمه تعالى بذاته بكنهه يستلزم العلم بجميع لوازمه التي من جملتها كونه تعالى جواد اطلاقاً ومعدن كل خير وكال وخصوصية ذاته تعالى مع المعلول الاول وخصوصية ذاته مع المعلول الثاني بشرط المعلول الاول وهكذا فبهذا الاعتبار يكون العلم بذاته تعالى علة نامة للعلم بجميع الاشياء على ان يكون العلم بالاشياء لازماً متأخراً عن العلم بذاته بان يكون الذات من حيث كونه علماً موجباً الفيضان صور بعضها صور خارجية وبعضها صور ادراكية وهذا هو المراد بقولهم علم الواجب تعالى بذاته منطوقاً على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الاجمالي على العلوم التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين في رسالة مستقلة في علم الواجب تعالى والاشارة الى الانطواء من جهة تلك الخصوصية (قال في عقل من ذاته كل شيء) ولم يقل من العلم بذاته كل شيء مع ان علة التعقل ومبدأه عندهم هو العلم بالذات فلك ان تقول الضمير في قوله وهو اولى عائد الى الواجب تعالى على معنى انه تعالى يتخرج الواجب تعالى في التعقل الدفعي الذي هو مرتبة العلم الاجمالي بالاشياء الى صورها التفصيلية المتعددة والاجالية الوجدانية لانه تعالى اولى بان يكون علماً بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور الفائضة من علميته تعالى يعني لو كان هناك صور ادراكية لفاضت معقولة ايضاً لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم بل كل صادر امانفس العلم او مسبوق به لا متأخر عنه لازوم الدور او التسلسل فلا بد ان ينتهي مبدأ الانكشاف الى الذات فهو اولى بان يكون علماً بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور المتأخرة عن علميته تعالى ولا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم في تلك المرتبة الاجالية لان العلم الاجمالي الدفعي عبارة عن العلم بذاته تعالى المشتمل على العلم بخصوصياته مع المعلومات اجمالاً كما عرفت في الانطواء المذكور واذا لم يتخرج الواجب تعالى الى صورها في مرتبة العلم الاجمالي لم يتخرج اليها في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو الصور الفائضة

عن الذات خارجية او ادراكية مرتسمة في فعل آخر فعلى هذا ثبت الامر الاول
 ايضا وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته تعالى عين ذاته وعلمه
 بغيره من الممكنات عين المعلومات وكلام المنحقي الطوسي يمر عليه وبحوم
 حوله بما ليس مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس وفي الظن وغيرهما من الكلمات
 الضعيفة لان مراده ثبت بما ذكره كما عرفت (قوله بحوم حول ظاهر كلام الشفاء)
 وانما قال ظاهر كلام الشفاء لانه يجوز ان يحمل على نفي قيام اصوره بذاته تعالى
 في مرتبة العلم الاجمالي وثبات قيامها به في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو مرتبة
 الابدان بناء على ان الكثرة العارضة لا تندرج في وحدته الذاتية فيكون موافقا
 في الاشارات لا يقال فعلى هذا لا يكون في الشفاء صريح في نفي قيام الصورة
 لانا نقول مراده التصريح بحسب الظاهر ويمكن ان يقال ما في الشفاء وان كان
 صريحا في نفي قيام الصورة بذاته تعالى ظاهر او باطنا الا انه ليس بصريح في ان علمه
 تعالى بغيره عين المعلومات بل هو ظاهر فيه اذا احتمل الصور الادراكية
 في كلامه قائم ولو مرجوحانعم على هذا يتجه عليه ان تلك الصور الادراكية
 اما قائمة بذاته تعالى وقد نفى عنها من قبل واما قائمة بنفسها فليزوم المنزلة
 الافلاطونية وقد ابطالها الشيخ وغيره واما قائمة ببعض الممكنات فليزوم احتياج
 الواجب في علمه الى بعض الممكنات مع ان قيام صورة المaul الاول الاول ببعض
 الممكنات غير صحيح قطعا لكنه بحث آخر لا بدفع الاحتمال المذكور اذ ينبغي
 من الشارح ان الشيخ ردد علم الواجب بين الاحتمالات في الشفاء ولم يبين ان الحق
 ايها الذي ذكرناه الى هنا مبني على ما فهمه الشارح من الشفاء وسيجي
 تحقيق كلام الشيخ في انه جزم في الشفاء بالاحتمال الاول اعني قيام الصورة
 الواحدة الاجالية بذاته تعالى في مرتبة العلم الاجمالي لتكون تلك الصورة
 علما اجاليا سابقا على ايجاد المعلومات بالاختيار فالاضرار هنا على
 ظاهره وقوله وهو اولي للآخره بالامني الاول يكون اشارة الى ان علمه بتلك
 الصورة الاجالية حضوري لاحصولي وبالمعنى الثاني يكون اشارة الى ان مبدأ
 انكشاف تلك الصورة هو الذات لا الصفة الزائدة كما قال الاشاعرة (قوله
 فانه قال كما لا يحتاج العقل) اي النفس الناطقة في ادراك ذاته لذاته متعلق
 بالادراك اما اشارة الى ان ادراك ذاته لذاته لا بواسطة آلة جسمانية لان
 ذاته مجرد عن المادة فلا يحتاج العالم به الى تلك الآلة واما اشارة الى ان ادراك
 ذاته مقتضى هو بته لا ينفك عنه اصلا سواء التفت الى ذاته اولا (قوله الى
 صورة غير صورة ذاته) اي غير هو بته الخارجية والاطلاق الصورة على

الهوية الخارجية مع ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الازهان صور عندهم
مبنى على تشبيه الهوية الخارجية الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية الحاصلة
عنده في كونها مرآة للملاحظة المعلوم ففي العلم الحضورى يكون المرآة والمرئي
متحدين في الماهية وفي شخص الوجود الاصلى خارجيا كان ذلك الوجود كما في علم
النفس بذاتها او ذهنيا كما في علمها بالصورة الذهنية الحاضرة عندها وفي العلم
الحصولى مختلفين في احدهما كما في علم الانسان بحده التام او برسمه واعلم
انهم اوردوا على علم النفس بذاتها بانه يستلزم اجتماع مثلين في محل واحد بناء
على ما هو التحقيق من ان الحاصل في الذهن عين ماهية المعلوم واجابوا عنه
تارة بان المحال اجتماع مثلين موجودين في ظرف واحد لا اجتماع مثلين احدهما
موجود في الخارج والاخر في الذهن وتارة بان علم النفس بذاتها حضورى
فليس هناك صورة ذهنية اخرى ماعدا الصورة الخارجية ليلزم اجتماع المثلين
والجواب الثانى هو المختار عند المحققين ولذا اختاره المحقق الطوسى هنا اقول
ينجى على كل من الاراد والجواب انهم ان ارادوا ان النفس عالمة بكنه ذاتها
فظاهر الفساد والاعلمت انها جوهر او عرض وان ارادوا انها عالمة بذاتها
ببعض وجوهها فهناك صورة ذهنية غير مماثلة للنفس لانها صورة ذلك
الوجه المغاير لها بالماهية لا صورة نفس النفس فهناك صورتان احدهما خارجية
والاخرى ذهنية قائمة بالاولى وايضا بمثلين (قوله لا يحتاج ايضا الى آخره)
هذا صريح في ان علمه تعالى بغيره من الممكنات عين الممكنات واستدل عليه
بالاعتبار الآتى وحاصله كلما كان الصور العقلية الصادرة عنا بمشاركة الغير
معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لا بصورها علما حصوليا يلزم ان يكون
الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها
علما حضوريا لكن المقدم حق فكذا التالى اما حقيقة المقدم قبل الوجدان
واما الملازمة فلان تعقل الصورة بذاتها لا بصورتها الاخرى لعلاقة
الصدور كما يدل عليه التعليق بالمشتق والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور
بالمشاركة فاذا كان الضعيف موجبا لذلك التعقل فيوجهه الاقوى
بالطريق الاولى (قوله فهي صادرة عنك الى آخره) لعل مراده
الصدور الظاهرى لا الحقيقى لانه مناف لما اسلفه في تحقيق مذهب الحكماء
من ان لا مؤثر عندهم الا الواجب تعالى ولا يمكن حمله على مذهب نفسه
وغيره من الشيعة والمعتزلة من كون العبد موجودا لافعاله لانه هنا في صدد
تحقيق مذهب الحكماء في احاطة علم الواجب تعالى بالكل بعلاقة

العاية لكل و يدل على ما ذكرنا انه جمل فيما ياتي حصول الصورة لنا حصولا
 لا قابل للافاعل فخراده بالصدر بمشاركة الغير هو الصدور بإيجاد الغير تلك
 الصورة الحادثة وما يتوقف هي عليه من المحل الذي هو النفس وسائر الاله
 المدة وغير المدة وبالصدر الاستقلال ان يكون وجود الكل اعني الصادر
 وما يتوقف عليه بإيجاد الواجب ان يتوقف و ليس المراد بالصدر بالمشاركة
 ان يتوقف على شيء وبالصدر الاستقلال ان لا يتوقف على شيء كما توهمه الشارح
 في الوجه السابع الاتي فانه بطل للاستدلال بالعلية على احاطة علم الواجب
 بناء على ان جميع الممكنات مترتبة يتوقف بعضها على صدور البعض الآخر
 عندهم وكذا توهمه من قال هنا الصورة صادرة عنا بمشاركة المعلوم الذي
 تلك الصورة ظل له الا ان يكون ما ذكره هذا القائل توضيحا لمراد الشارح فيما
 توهمه لكن توضيح مراد المحقق الطوسي هنا اولى من توضيح مراد الشارح
 فيما ياتي الا يرى ان المحقق فرع على هذا البيان (قوله فاذن الماولات الذاتية
 الى آخرة) وجعل فيه الواجب ان يفاعلا لذاته بالنسبة الى تلك الماولات
 الذاتية مع توقف صدور بعضها على بعض عندهم فكيف يحمل مراده هنا
 على ذلك نعم خص الذكر بعد قوله واذ قد تقدم هذا الى آخره بالماول الاول
 الصادر لا بشرط شيء اصلا لكن مراده بمقايضة البواقي عليه كما نشير اليه (قوله
 بل كما تعل ذلك للشيء بها) لكونها مرآة للاحظته (كذلك تعقلها بنفسها ايضا)
 لانحداد المرئي والمرآة فاعلموا بذا عارضة للصورة او لا والذي الصورة ثانيا وبواسطتها
 وهذا كما يرى المرآة او لا وبواسطتها الصورة المرئىة فيها ونحقيق ذلك ان العلم
 مطابق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء التفت اليها لنفسه او لا كما علم اني
 الخرفية ولا يلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكم بكونها معلومة معلوما
 بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال ما قال (قوله بل انما يتضاعف الى آخرة)
 يعني ان هنا علمين احدهما حصولي وهو العلم بالشيء بصورته والاخر حضوري
 وهو العلم بالصورة بذاتها فيحصل العلمان من غير ان يتضاعف الصور
 فيهما بل انما يتضاعف الصفات الاعتبارية فيهما المتعلقة بذاتك او بالصورة
 فقط اما المتعلقة بذات العاقل فهي كونه بحيث حصل عنده الشيء بصورته
 و كونه بحيث حضر عنده الصورة بذاتها واما المتعلقة بذات الصورة فهي كون
 الصورة صورة ادراكية لشيء ومرآة له وكونها صورة ادراكية لنفسها ومرآة
 للاحظة نفسها هذا باعتبار كونها علما واما باعتبار كونها معلومة فلها اعتبار
 آخر هو كونها ذات صورة ادراكية هي مرآة لها فان لعقل يتترع عنها

قوله سواء التفت الخ
 واوسلم ان العلم بالصورة
 يتوقف على الالتفات
 اليها افراد المحقق
 الطوسي هنا انك اذا
 التفت الى الصورة
 وعلمها فانك تعلمها
 بذاتها لا بصورة
 اخرى تكون مرآة
 للاحظتها عند

صورة هي مرآة لها وان لم يكن لها صورة زائدة على ذاتها كما ينتزع الحرارة من الحرارة في قولنا حرارة النار حارة فهي من حيث كونها ماله تلك الصورة المنتزعة معلومة والتركيب مجموع هذه الاعتبارات فقولنا فقط متعلق بالتعلق لا بالتضاعف لان جميع هذه الاعتبارات متضاعفة البتة وما قيل من جملة تلك الاعتبارات كون العاقل قابلا للصورة وكون الصورة مقبولة له فليس بشئ لان حاول الصورة في العاقل من خواص العلم الحصولي ولا مدخل له في العلم الحضورى كما سيصرح به في نفى الظن فلا يكون متضاعفا في العلم الحضورى كما ان الفاعلية والمنفعة المتربتين على الصدور من خواص العلم الحضورى فلا يتضاعفان في العلم الحصولي (قوله ولا تظن ان كونك محلا) منع للملازمة باعتبار المقدمة الواضحة باعتبار آخر يوجهين احدهما بان يقال ان اريد ان تعقل تلك الصور بذاتها مطلقا لا بشرط الحصول فينا فالقدمة الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك التعقل بشرط الحصول فينا وان اريد التعقل بشرط الحصول فالقدمة الواضحة مسلمة لكن الملازمة ظاهرة المتع حيث لا لان الحصول انصا در عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الواضحة الممنوعة بابطال السند برغم مساواته للمنع بان يقال ذلك الاشتراط باطل فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها فلو كان تعقل النفس تلك الصورة الصادرة عنها بالمشاركة الحاضرة عندها بذاتها بشرط حملها فيها لزم ان لا تعقل ذاتها بذاتها لان ذاتها غير حالة في ذاتها اذ لا يتصور حمل الشئ في ذاته وان جاز حمل جوهر في جوهر آخر وقوله بل انما كان كونك محلا الى آخره تعيين لمنشأ غلط الظن المذكور كانه قال نعم الحصول فيك شرط في حصول تلك الصورة لك لانها عرض يحتاج وجوده الى الحصول في محل وحصولها لك شرط في تعقلك اياها بالعلم الحضورى لان مدار العلم الحضورى على حصول المعلوم للعالم لكن غاية ذلك اشتراط خصوصية بعض الافراد لكونه عرضا لا لكونه علما حضوريا لان طبيعة العلم الحضورى مستغنية عن ذلك الاشتراط لتحقيقه في علم النفس بذاتها من غير حمل فلذا قال فان حصلت لك تلك بمعنى فلو فرضنا حصول تلك الصورة بغير الحصول فيك حصل تعقلك اياها حضوريا كعلم النفس بذاتها من غير حمل ولا يخفى انه ان اراد استغناء الطبيعة المطلقة فليس وغير مفيد وان اراد استغناء الطبيعة المحلولة فذلك ممنوع

لجواز ان نكون في ضمن بعض الافراد مشر ومطعة بالاول وفي ضمن
 البعض الآخر بعدم الماول فلا يفرع (قوله فان حصص لك الى آخره)
 فلذا اورد عليه الشارح الوجه الرابع من وجوه البحث الآتي وتاثيرهما
 بان يقال ان الصورة الصادرة عن النفس بمشاركة الغير مقبولة لهما وهي
 قابلة لهما لكونها محال للصورة الصادرة عن الواجب تعالى معه
 ليست كذلك فان اريد اننا نتقل تلك الصورة بذواتها مطلقا لا بشرط
 القابلية والمقبولية فالمقدمة الواضحة منسوبة لجواز ان يكون تعالى
 ايها بذواتها بذلك الشرط وان اريد اننا نتقلها بذلك الشرط فالمقدمة
 الواضحة مسلمة لكن الملازمة حينئذ ظاهرة المنع لانتفاء الشرط المذكور فيما
 صدر عن الواجب تعالى واجاب عنه ايضا باختبار الشق الاول واثبت المقدمة
 المنوطة بإبطال السند بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الى آخره ولم يقل
 ان حصول الشيء لفاعله المستقل ليس دون حصوله لفاعله الغير المستقل
 وقابله كما يقتضيه اشتراك الصدور لمقدمنا ان المراد من الصدور بمشاركة الغير
 ماله القابلية فقط وفاعل الكل الواجب لا الغير فن قل ان الوجه الثاني
 من الظن مبني على كون الصورة الخالصة في النفس صادرة عن الفعل الفعال
 فقد غفل عن ذلك بل كل من السؤال والجواب مبني على كونها صادرة
 عن الواجب تعالى ومن ههنا يعلم صدق ما قدمه الشارح ناظرا عن الشيخ والمحقق
 الطوسي ولهم من ارنحيتي مذهبهم ان لا يؤثر في الوجود عندهم الا الواجب
 تعالى وان الوسائط بمنزلة الشروط والآلات له (قوله واذا قد تقدم هذا
 فاقول الى آخره) لا يخفى ان هذا الاسلوب انما يستعمل فيما كان المتقدم
 من مقدمات الدليل المتأخر وههنا ليس كذلك اذ لا يتوقف الدليل الآتي على
 ما تقدم بل التفريع السابق من قوله فهو عاقل ايها الى آخره يدل على
 ان المتقدم دليل برأسه على ان علم الواجب بالاوليات الذاتية عين تلك الماولات
 فالوجه ما اشار اليه صاحب المحاكات من ان هذا المطلب لما كان مستتبدا عند
 ارباب التحصيل والتعلم احتاج الى تقريره من الاذهان اولا بالخطايات ثم الى
 اثباته بالبرهانيات فسبق خطبي وما ياتي رهاني فعملى هذا بندفع كثير من ابهامات
 الشارح كما تشير اليه لكن الشارح يشير الى ان قولهم العلم باملة بوجوب العلم
 بالاول كما هو مبني استدلاله ههنا موقوف على المقدمة السابقة مع انها لا تجري
 فيما عدا الماول الاول وسنرف جربا فيها في لكل (قوله من غير اعتبار بين ذاته

وعذله لذاته (اى علمه بذاته) (فى الوجود) اى فى الوجود بحسب نفس الامر
 (الا اعتبار الاعتبارين) المتوهمين لا الوجود له فى نفس الامر كاتيا بالافعال
 وذلك لان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعاول الاول واحد حقيقى لا تعدد له
 لابلذات ولا بالاعتبار ويدل على ما ذكرنا ما ذكره الشيخ فى الشفاء حيث قال ذاته
 تعالى عقل وعقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكررة وذلك لانه بما هو هوية
 مجردة عقل وبما يعتبره ان هو به المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبره
 ان ذاته هوية مجردة عاقل ذاته فان المعقول هو الذى له ماهية مجردة لشيء
 والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشيء وايس من شرط هذا الشيء ان يكون
 هو أو آخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره فالاول
 باعتبارك انه ماهية مجردة لشيء هو عقل وباعتبارك ان له ماهية مجردة لشيء هو
 عاقل وباعتبارك ان الماهية المجردة لشيء هو معقول الى ان قال فقد فهمت
 ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب كونه اثنين فى الذات ولاتنين بالاعتبار ايضا
 فانه ليس نحصيل الامرين الا باعتبار ان ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة
 لذاته وهما تقديم وتأخير فى ترتيب المثل والفرص المحصل واحد انتهى
 وما قبل عليه تعالى يقتضى التغاير ولو اعتبارا ليس بشيء والالم يكن ذاته تعالى
 فى المرتبة المتقدمة على كل اعتبار عالما وذلك باطل كذا حقه بعض المحققين
 فلى هذا يكون المراد بتعدد العلة فى قوله يكون العلتين تعددا وهو ما لا يطابق
 الواقع (قوله فاحكم بكون المعاولين) اى يجب ان يحكم بكونهما شيئا واحدا
 فى الوجود النفس الامرى بان يكونا موجودا خارجيا واحدا لابلان يكونا موجودا
 واحدا علميا اذ علية الذات ذات المعاول الاول بطريق الوجدان فى الخارج
 فاما ان يكون المعاولان موجودا خارجيا واحدا او يكون ذات المعاول الاول
 موجودا خارجيا وعلم الواجب تعالى به موجودا علميا اى صورة ادراكية وعلى
 الثاني لا يكونان شيئا واحدا فى الوجود بحسب نفس الامر ونخلص كلامه
 ان ذات الواجب علة ذات المعاول الاول وعلمه تعالى بذاته لكونه علة للعالم بكل شيء
 هو علة للعالم بالمعاول الاول والعلتان واحدة فى الوجود فكلاهما كانت العلتان واحدة
 فى الوجود يلزم ان يكون المعاولان ايضا واحدا لان الواحد الحقيقى لا يصدر
 عنه الا الواحد ولا نهما لو تعددتان فى الوجود لكان احدهما موجودا خارجيا
 وبما لذات الواجب والاخر صورة ادراكية اذ لا قائل بكونهما موجودين
 خارجيين وذلك يقتضى ارتسام تلك الصورة الادراكية فى ذات الواجب لانها

قوله وهما تقديم
 وتأخير اى فى اعتبار
 الاعتبارين تقديم وتأخير
 لمجرد التصوير
 والتفهيم فلا يرد
 ان فى مفهوم
 المتضايفين مجرد
 تقديم وتأخير مع
 كونهما متغايرين
 فى الواقع كالابوة
 والبنوة كما يخفى على

لا تقوم بذاتها بطلان المثل الاطلاعية ولا بدت المماثل الاول والاكمل لم
 الواجب به متأخر عنه وهو باطل كالارتسام المذكور والدليل الاول مستفاد
 من قوله وحكمته يكون العاين الى آخره والدليل الثاني مستفاد من قوله من
 غير تغاير يقتضي الى آخره (قوله فان وجود المماثل الاول الى آخره) والظاهر
 ان مراده وكذا الكلام في المماثلات الذاتية الباقية بناء على جريان الدليل الاول
 فيها فان الواجب تعالى بشرط المماثل الاول واحد حقيقي بالنسبة الى المماثل
 الثاني لا يصدر عنه الا المماثل الثاني ولذا احتاجوا في صدور المماثل الثالث
 الى شرط آخر ولا يقدح تعدد الاله ذاتا او اعتبارا في وحدتها بالقياس الى
 المماثل المعين الا يرى انهم لم يخصوا قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
 بصدور المماثل الاول بل اجروها في سائر المواضع ولو كانت الالهة متعددة بحسب
 الذات كما في قولهم الجسم لا يكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة اذا الواحد
 لا يصدر عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادته
 متفعل نعم لا يجري الدليل الثاني لجواز ارتسام صورة المماثل الثاني في المماثل
 الاول بل صورة كل مماثل متأخر في كل مماثل متقدم ولغائل ان يقول ان خص
 المماثل في قولهم العلم بالالهة لانه بالمماثل الصادر عن الالهة بالذات لا بشرط
 شيء لم يجر هذا الكلام في سائر المماثلات لذاتية الصادرة بشرط وايضا لم يتم
 ما يأتي منه من ارتسام صور جميع الكليات والجزئيات في العقول بواسطة تعقلها
 الواجب تعالى الالهة في الكل وانعم من المماثل الصادر بالذات او بالواسطة
 فهذا الكلام مع الدليل الاول كما يجري في المماثلات الذاتية القديمة بجرى في
 الحوادث كلها فان الواجب بشرط مجموع الممات السابقة الحادثة عليه تامة
 لكل مماثل حادث عندهم وهو بالنسبة الى ذلك المماثل واحد حقيقي لا يصدر
 عنه غيره فيكون المماثلان اعني ذات كل حادث وعلم الواجب به متحدان في
 الوجود فيلزم ان يكون العلم بالحوادث ايضا حضوريا مع انه حصولي عنده
 والالزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالى بها والكل باطل ولذا
 احتاج الى صدورها المرتسمة في العقول وخص العلم الحضورى بالمماثلات الذاتية
 التي هي العقول مع الصور القائمة والجواب ان قولهم بان العلم بالالهة بوجب
 العلم بالمماثل بمعنى ان العلم بالمصدر بالذات وبالاستقلال بالشيء الذي ذكرناه
 بوجب العلم بالمماثل هو على اطلاقه دليل على احاطة علم الواجب بكل سواء
 كان ذلك العلم المحيط حضوريا او حصوليا ومع قيد آخر هو ان يكون صدور

ذلك الصادر ذاته لا بواسطة رأى كلى فمختصر فيه دليل على ان علمه بذلك
الصادر علم حضوري فالصدور في الدليل الاول محمول على صدور لا بواسطة
رأى كلى فلا يجرى في الحوادث المتغيرة ولا في الاجسام القديمة المتشكلة (قوله
ثم لما كانت الجواهر العقلية) جواب سؤال مقدر بان يقال قاعدة الحضور بذاته
من غير حاجة الى صورة مستأنفة لا تجرى في الحوادث والا كانت الحوادث قديمة
او كان علم الواجب بها حادثا ولا في المتشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لا يكون
الواجب تعالى عالما بها وهو باطل فاجاب بان غاية ما لزم ان لا يكون علمه بها
حضوريا ولا بأس به لانه غير ممكن في الازل ولا بأس بعدم حصول العلم الممتنع
في حقه تعالى لان لا يكون عالما بها مطلقا ولو بالعلم الحسولي الممكن فانه تعالى
عالم بها بالعلم الحسولي بناء على ارتسام صور جميعها في العقول ولو بوجوه كلية
مختصرة فيها وتلك العقول مع جميع تلك الصور حاضرة عنده تعالى ولما توجه
ان يقال انما ينم ذلك لو كانت العقول عالة بجميع تلك الحوادث الغير المتناهية
والتشكلات واو بوجوه كلية مختصرة وذلك ممنوع اشتغال او لا بدفعه بان للعقول
علما حصوليا بغير معلولاته كعلم العقل الثاني بالعقل الاول فلكل منها علم
حصولي بذات الواجب الذي هو علة كل شئ فبواسطة ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول بان يكون كل منها عالما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة
مجردة كانت او مادية متشكلة جواهر او اعراضا وجودة في الخارج او في الازها
ففي كلامه غاية ايجاز ومراده ما ذكرنا وامله اراد ان لكل من العقول علما
حصوليا بكنهه الواجب والافعال بالواجب بوجه من الوجوه لو كان موجب العلم
بكل معلول لكان كل انسان عالما بجميع الاشياء كعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان
ولا يتدح بما قاله الحكماء من امتناع اكتناه الواجب تعالى لان مراده امتناعه
للانسان نعم رد عليه منع ظاهر ثم الظاهر من كلامه ان كل عقل عالم بمعلولاته
علما حضوريا كعلم العقل الاول بالعقل الثاني واثبات عليه بعض الممكنات لبعض
الاخر بالايجاد يناقضه قوله ولا موجود الا وهو معلول له لامتناع اجتماع المؤثرين
التامين على معلول واحد شخصي الا ان يقال ان ذلك مبني على كفاية الصدور
الظاهري في العلم الحضوري بالصادر كما في علما بالصورة العقلية الصادرة عنا
بحسب الظاهر وبعد ذلك يتجه عليه ان الكفاية المذكورة في الصادر المبين
للمصدر محل نظر (قوله كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية) صفتان
لاصور والمراد بصورها الكلية صورها العقلية الكلية ولو مختصرة في ذلك

الموجود اذ الصور الخارجية لا تكون كلية وبصورها الجزئية الصور الخارجية
 للمجردات المعاوله لذلك العقل والصور العقلية الجزئية للمجردات التي ليست
 بمعاوله كما قدمه لاعم منها ومن الصور الجزئية المعقولة للمعسورات المنفردة
 او المتشكلة ايضا لان حركاتها على الوجه الجزئي موقوف على الآلة الحسية
 وان توهه الشارح في الوجه السابع (قوله لا بصور غيرها) اي غير تلك الجواهر
 وغير تلك الصور بل باعيان تلك الجواهر واعيان تلك الصور بمعنى انفسها فيكون
 علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور القائمة بها حضوريا وبأحوادث
 والمثكلات حصوايا ولا بأس به لانه ليس بابعد مما ذهب اليه بعض الحكماء من
 ان علمه تعالى بغير ذاته حصولي مطابقا وما قيل على هذا يلزم ان يكون مبدأ
 الانكشاف تلك الصور لذات الواجب وهو مخالف لمذهبهم فدفوع بانه انما
 يرد لو كان انكشاف تلك الصور على الذات بعد صدورها عن الذات وايس
 كذلك لما اشار اليه الشيخ من ان نفس صدورها عبارة عن تعقلها فهي انما
 فاضت بمقولة لانها فاضت فتعقلها الواجب فبدأ الانكشاف هو الذات لا يقال
 ليس الكلام في انكشاف الصور بل في انكشاف احوادث بواسطة تلك الصور
 لانا نقول ليس للحوادث انكشاف آخر غير انكشاف الصور اذ ليس هناك علمان
 احدهما حضوري والاخر حصولي بل علم واحد هو بالقياس الى الصورة حضوري
 وبالقياس الى الحوادث حصولي فانكشاف الحوادث هو بعينه انكشاف الصورة
 (قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه) اشارة الى دفع سؤال آخر بان يقال
 ذات الواجب وان كان علة لكل شيء الا انه لا يكون علة لنفس الوجود على
 الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم انتزاعي فلا يكون معاولا فاجاب بانه علة
 لكل شيء بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم ان يعلم جميع الاشياء
 باحوالها ولك ان تقول السؤال بان يقال ذات الواجب مفهوم نصوري فاعلم
 به يوجب تصور كل شيء لا التصديق بوجودها ووقوفها على الترتيب الواقع
 والجواب بان تصور الذات يوجب تصور كل شيء بجميع احواله وذلك لتصور
 يستلزم التصديق بوقوع كل شيء على الترتيب اذ من التصورات ما يستلزم
 التصديق كما في تصور اطراف القضايا قياساتها معها وان لم يكن كاسبه
 (قوله فأت هذا الكلام اقتضائي) اي خطابي في مقام البرهاني فلا يكون
 صحيحا (قوله غير بين) اي غير معلوم لا بداهة ولا كسبا فيكون منعا للبدل
 بالاعتبار المذكور ولما كان منع البدل راجعا الى منع مقدمة من دليله لا على

التعيين وفي صحة ذلك المنع كلام قصد ارجاعه اليه بالتعيين فقال وما ذكره
من الاعتبار الى آخره وحاصله منع الملازمة الفائلة بانه كلما كان الصور العقلية
الصادرة عنا بالمشاركة معلومة لنا بذواتها يلزم ان يكون الصور الصادرة
عن الواجب بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها مستندا بالفرق بين الصورتين
بان الصورة العقلية الصادرة عنا بالمشاركة من صفات ذواتنا وصفة النفس
حاضرة عندها كذاتها بخلاف الصور الصادرة عن الواجب (قوله الثاني
ان تعقل الى آخره) منع لتلك الملازمة ايضا مع تعيين منشأ الغلط وحاصله انما يتم
تلك الملازمة ان لو كان تعقل الصورة العقلية القائمة بالعقل لعلاقة الصدور كادل
عليه كلامه حيث علق الحكم في المقدمة الواضحة وفي طرفي الملازمة بالمشتق
الدال على علية مأخذا لاشتقاق اعني الصادرة بالمشاركة والصادرة بالاستقلال
وليس ذلك التعقل لعلاقة الصدور بل لعلاقة الحلول او لعلاقة الصدور مع
الحلول واقول كلام المحقق الطوسي في قوله فان حصلت تلك الصورة الى آخره
وفي قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله آه صريح في ان ذلك التعقل لعلاقة
الحصول للعقل بمعنى الحضور عنده وهي العلاقة المطردة في علم النفس بذاتها
لا الصدور ولا الحلول ولا مجموعهما فالتعليق بالمشتق ليس لاجل ان الصدور
علاقة بل لاجل انه مستلزم لعلاقة التعقل والظاهر ان الامر كما ذكره لان الفاعل
وحده لا بد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع اوزمه بخلاف الفاعل مع
غيره وهذا القدر كاف في المقام الخطابي فيندفع الوجهان معا على تحرير صاحب
المحاكمات (قوله فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا) وهي افعالنا بالمعنى
الحاصل بالمصدر سواء قامت باجسامنا كما في حركات اعضاءنا او بمحل آخر
كالاشكال التي نرسمها فان الكل مبينة لنا اي لنفوسنا الناطقة بمعنى انها ليست
عين النفس ولا صفة حالة فيها الى الصورة اي الى صورة الامر الصادر
عنا وذلك لان الحركات المرئية لاعضاءنا مثلا كسائر المبصرات في ان صورتها
ترسم في الحس المشترك فيدرك بواسطة الصورة وكذا سائر المحسوسات
سواء قامت باجسامنا او بمحل آخر فعلى هذا نقول كما ان الصورة
المرسمة في ذات النفس مدركة معلومة لنا بذاتها لا بصورة اخرى
كذلك الصور الجزئية المرسمة في الحس المشترك وسائر القوى فيكون
علم النفس بها حضوريا مع انها مبينة للنفس بهذا المعنى فيكون مقويا
لهذا المدعى كما اعترف به الآن يقال كما ان مراد المحقق من الصورة العقلية
اي من الصورة المرسمة في ذات النفس او في آلتها كذلك مراد الشارح

من الصورة المباشرة ما لم يكن ذات العاقل ولاوصفا قائما بذاته ولا بشئ من آياته
 كما ستعرف (قوله كما يشهد به الوجدان الى آخره) قيل ظاهره دعوى ابتداء
 الوجود الذهني مع انه من اعظم الممارك اقول بل ظاهره دعوى ابتداء
 في وجود الصورة في الذهن اعلم من ان يكون تلك الصورة نفس ماهية المعلوم ولا
 والوجود الذهني المنازع فيه هو القسم الاول لا الاعمال فانه بديهي بالوجدان نعم
 يتجه عليه ان وجودها ابتداء انما هو حال كونها كغاية عن الحواس لاحاضرة
 عندها ولذا احتاجوا الى اثبات الحس المشترك بالدائرة البصرية في الشئ الجواله
 ومنه المتكلمون بجواز اتسام نفسها في الباصرة لا اتسام صورتها في قوة اخرى
 غيرها (قوله الثالث ان قوله لا تنضم) يعني الجواب عن الظن المذكور بابطال
 السند الذي هو الحاول ضعيف لانه ابطال السند الاخص من المنع اذ هناك
 سند آخر لا يبطل بما ذكره وهو جواز ان يكون التعقل بذاته لاحد الامرين
 احدهما كون العقول ذات العاقل كافي علم النفس بذاتها وثانيهما كونه وصفا لها
 كافي علمها بالصورة القائمة بها وقد عرفت بطلان هذا السند ايضا بل النفس
 بالصورة الجزئية الحاملة في القوى الجسمانية الا ان يقال بطلان هذا السند ايضا
 لا يجدي اذ هناك سند آخر لا يبطل بشئ من ذلك وهو جواز ان يكون التعقل
 لاحد الامور الثلاثة ثالثها كونه وصفا لآلة العاقل ومن هنا يتضح ان مراده
 من الامور المباشرة للعاقل ما لم يكن ذات العاقل ولاوصفا قائما بذات العاقل
 ولا بشئ من آياته (قوله الرابع ان قوله فان حصلت الى آخره) منع هذا القول
 المتفرع على ما سبق بقصد ارجاعه الى تفرعه كما اشرنا واذا لم يتفرع على
 ما سبق كان حكما بلا دليل فيكاد ان يكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة
 بل فرجا منها لان المدعى تعقل الفاعل المستقل لما صدر عنه بذاته وهذا الحكم
 تعقل الفاعل بالمشاركة لما صدر عنه بذاته فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى
 بل على قريب منه (قوله الخامس ان قوله ومعلوم آه) يعني ان ما ذكره في ابطال
 سند المنع الثاني للامانة ممنوع لانه ان اراد ان حصوله لفاعله لكونه واجبا اقوى
 من حصوله للقابل لكونه ممكنا فلم يكن بهذا القدر لا يبطل السند المذكور وهو
 جواز ان يكون القابلية والمقبولية شرطا في تعقل الصورة بذاتها وانما يبطل ذلك
 لو كفي في التعقل المذكور مطابق المصطلح سواء للقابل او للفاعل وذلك ممنوع
 وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل في كونه حصولا لا غير
 بمعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البهت واقايل ان يقول لانه

ان القول لا يتوقف على علم القابل بالمقبول والفعل الاختياري يتوقف على
علم الفاعل بالمنفعل الصادر منه فحصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل
في معنى الحضور عنده فاذا كان حاضرا بذاته عند القابل فحضوره عند الفاعل
بالطريق الاولى وهذا القدر كاف في المقام الخطابي على ان حضور الجزئية
المرتسمة في القوى عند النفس بذواتها يبطل اشتراط القابلية والمقبولية قطعاً
ايضاً نعم يتوجه عليه البحث الرابع حيثئذ فافهم (قوله ان حصوله بالنظر الى
القابل ممكن آه) اعترض عليه بانه لا فرق بين القابل والفاعل في ان حصول المقبول
والمنفعل بالنظر الى ذاتهما ممكن وبالنظر الى ذاتهما مأخوذ مع جميع ما يتوقف عليه
وجود المقبول والمنفعل واجب واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور
مستقلاً موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل كما ذكره
الشرىف المحقق في شرح المواقف في بحث ان الشيء الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً
اقول والاولى في الجواب ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية لا يوجب
المقبول بخلاف ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية (قوله تحكم ببحث) اي
صرف لا يدل عليه دليل ولا يخفى انه ابطال المقدمة المعينة هي الملازمة القائلة
بانه كلما كان العلان شيئاً واحداً في الوجود يلزم ان يكون المعاولان ايضاً كذلك
وحاصل الابطال انه لو صح تلك المقدمة لزم ان تكون المعاولات الصادرة
عن المعاول الاول شيئاً واحداً في الوجود لان المعاول الاول بالاعتبارات الثلاثة
التي هي الوجوب بالغير والوجود والامكان يصير عللاً لثلاثاً متحدة في الوجود
الخارجي وان لم تكن متحدة في الوجود بحسب نفس الامر بناء على ان تلك
الاعتبارات صفات اعتبارية زائدة على ذوات الممكنات في الواقع لا في الخارج
فاو صح ان الصادر عن العمل المتحدة في الوجود الخارجي لا يكون الاشياء واحداً
يلزم ان تكون معاولات المعاول الاول بتلك الاعتبارات شيئاً واحداً عندهم
واللازم باطل لان معاوله بالاعتبار الاول هو العقل الثاني وباعتبار الثاني هو نفس
الفلك الاول وباعتبار الثالث هو جسم ذلك الفلك وهي امور متباينة
في الوجود الخارجي وابطال المقدمة المعينة غصب غير مسموع عند المحققين
وان جوزه البعض ولذا حمله البعض على منع تلك الملازمة ولا مخلص في امثله
الابانه نقض اجالي مع الحل كانه قال هذا الدليل جار في كون معاولات المعاول
الاول شيئاً واحداً مع تخالف حكم المدعى ومنشأ الفساد هي الملازمة المذكورة
ويمكن ان يكون معارضة في المقدمة باعتبار الدليل المستفاد من قوله من غير

قوله نعم يتوجه عليه
البحث الرابع حيثئذ
اي حين دعوى
القطع لا الظن كما
لا يخفى قوله فافهم
اشارة الى اندفاع
العلاوة بمثله ما سبق
في الحلول من تعميم
القابلية والمقبولية بما
يعم ذات العاقل
والآله يند

فتأخر يقتضي الخ كإقرارنا بهذا وقد صرفت اندفاع هذا الوجه بما قدمنا من أن علم
 الواجب تعالى عين ذاته عندهم فاعلم المتراجع عن الذات انتزاعاً عن محض لا وجود له
 في نفس الامر زائداً على الذات لا في الخارج ولا في نفس الامر كحرارة الحرارة
 فإراد المنع في كون الملتين شيئاً واحداً في الوجود الخارجي في الوجود النفس
 الامرى وكيف لا يكون كذلك وأو كان له تعالى صفة زائدة على الذات عندهم
 وأو اعتبارية بل وزوا كونه تعالى مصدر الأثرين أحدهما باعتبار الذات والآخر
 باعتبار تلك الصفة بخلاف العقل الأول عندهم لمعرفت فلا جبر بان ولا تنقض
 وإيضاً الواجب تعالى علة حقيقية في الماؤول الأول والمماؤول الأول علة ظاهرية
 في ماماولاته فلا جبر بان من هذه الجهة أيضاً نعم أولم يحكم بالتحكم بل منع تلك
 الملازمة من طرف التكليم بناء على أن عينية صفات الواجب تعالى بالمعنى
 الذي ذكره الحكماء لم يثبت عندهم كما سبق منه الإشارة إليه لكان وجهها وجبها
 فإذن تحمل على ذلك بناء على أنه على تقدير عدم ثبوت العينية والغيرية بذلك
 المعنى يكون الحكم بالعينية وبما يتوقف عليها تحكما من غير دليل فتأمل (قوله
 لا زيد عليها) أي لا تكون تلك الاعتبار صفات زائدة على ذات الماؤول
 الأول في الخارج وإن كانت زائدة عليه في نفس الامر باعتبارها صار مملأ تلك
 الماولات ثلثة فتأنيث الضمير الراجع إلى الماؤول الأول باعتبار ذاته بمعنى الماهية
 أو باعتبار محل العلة عليه لا باعتبار أنه بالاعتبارات النافذة على متعددة كما قيل
 إذ النافع في المقام عدم زيادتها على ذات الماؤول الأول لعدم زيادتها على
 العمل التي هي أجزاءها ولا يلزم منه ذلك إلا يرى أن الشيء الذي له صفت حقيقية
 زائدة على ذاته أو فرضنا أنه مع كل صفة علة الشيء فتلك الصفات التي هي
 أجزاء تلك العمل مع كونها غير زائدة على ذوات تلك العمل هي زائدة على
 ذات ذلك الشيء (قوله السابع أن القول الخ) يعني أن ما ذكره في دفع الإشكال
 بالعدومات وسائر الماديات باطل مستلزم لفساد هو تأخر علم الواجب تعالى بتلك
 الصور عن علم العقول بها وذلك التأخر باطل عند ذوي فطرة سليمة وأقائل
 أن يقول هذا أيضاً مدفوع بأنه إنما يلزم ذلك لو كان العقل الواجب تعالى
 تلك الصور متأخراً عن صدورها من ذات الواجب تعالى بمعنى أنها صدرت
 فتعقلها الواجب تعالى وكان مجرد تقدم صدور العقل على صدور الصور
 المرئسة فيه تقدماً بالذات كافياً في تعقل العقل إياها وليس الأمر كما ذكر بل تعقل
 الواجب إياها عبارة عن نفس صدورها وتعقل العقل إياها متأخر عن صدورها

قوله فتأمل إشارة إلى
 أن سيباق كلامه
 الجارى على مذهب
 الحكماء يابى عن هذا
 الحمل

بذلك المعنى لانها ليست صادرة عن العقل بل هي والعقل صادران عن الواجب تعالى وان كان صدورها بشرط صدور العقل الذي قامت هي به وحينئذ يلزم تأخر تعقل العقل اياها عن تعقل الواجب اياها قطعاً لا العكس وغاية ما يلزم هنا ان يتأخر علم الواجب بتلك الصور عن علمه بذلك العقل وهو غير محذور عندهم اذ كما ان المعلومات مترتبة يتوقف بعضها على بعض عندهم كذلك العلوم المتعلقة بها عندهم حتى قالوا الترتيب الخارجى فرع الترتيب العلمى واوله لهذا يادر الى العلاوة وبهذا التحرير للرام اندفع ظلمات الاوهام (قوله على ان ارتسام صور الخ) اى على ان ذلك الحكم الكلى باطل بوجه آخر هو مخالفته لاصول الحكماء وقد عرفت اندفاعه ايضا بتحرير مراد المحقق على وجه يوافق ما نقل عنه الشارح فيما سبق واصول الحكماء فلا يرد العلاوة على مراد المحقق بل على ما توهمه الشارح (قوله وليس تلك الآلات الخ) ايراد على جواب مقدر من طرف المحقق الطوسى اما الجواب فبان يقال ذكر المحقق الجواهر العقلية محمول على التمثيل ومراده ان تلك الجواهر العقلية مع الصور الكلية المرتسمة فيها والآلات الجسمانية مع الصور الجزئية المرتسمة فيها من القوى المنطبعة فى الافلاك والقوى الباطنة فى الحيوانات جميعها حاضرة عنده تعالى بذواتها كالأجسام اذ لا محذور فى حضور الماديات بذواتها عند مجرد بسط وانما المحذور فى ارتسام صورها فيه المستلزم لانقسام البسيط كما تقرر فى محله فحينئذ لا غبار فى كلام المحقق واما الايراد فبان يقال ولو جاز حضور تلك الآلات وسائر الأجسام والجسمانيات بذواتها عند الواجب المجرد لكن كونه علم الواجب بتلك الآلات مع الصور الجزئية المرتسمة فيها علماً حضورياً انما يتم بما ذكره لو كان تلك الآلات معلولة تعالى بالذات من غير توقف على شئ آخر كالمعلوم الاول كما يقتضيه المقدمة التى مهدها المحقق هذا المطلب اعنى كونه تعالى عالماً بكل شئ بالعالم الحضورى وتلك المقدمة هي قوله لا يحتاج ايضا فى ادرالك ما يصدر عن ذاته اذانه الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو وليس كذلك لان تلك الآلات الجسمانية بل نفس تلك الجواهر المجردة ماعدا المعلوم الاول ليست صادرة عنه بالذات بل بشروط وآلات فلا تجرى تلك المقدمة فى العلم الحضورى بما عدا المعلوم الاول فقوله بل نفس تلك الجواهر الى آخره لاجل تعميم هذا الايراد لما عدا المعلوم الاول والتخصيص بالآلات الجسمانية مع ان الكلام فى الأجسام

وسائر الحسمات نيات كذلك لان الكلام فيها هكذا ينبغي ان يحرر المقام
والناظر في المقام وقعه في حبص بيص وقد عرفت اندفاع هذا الابرار
ايضا بما قدمنا من ان مراده من الصادر لذاته في تلك المقدمة الصادر لا بمشاركته
الغير في ايجاده وفي ايجاد ما يتوقف عليه لا الصادر من غير توقفه على شيء آخر
اصلا (قوله الثامن انه اذا كان الى آخره) معارضته لقوله فاذن موجود
المعاول الاول هو نفس عقل الى آخره لانقضاء اجالي كما هو حاصل المعارضه انه
اوضح هذا المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا في ايجاد المعاول الاول
بل فاعلا موجبا بمحض اليجاب الخالي عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم
بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واللازم باطل ببيان الملازمة انه
على تقدير كون وجود المعاول وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج لو كان
مختارا فيه يلزم ان يكون مختارا في علمه واللازم باطل مستلزم للدور او انسل
المحالين وايضا على هذا التقدير يلزم ان يصدق ان يقال ان شاء علم المعاول الاول
وان لم يشأ لم يعلم وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى شأنه عن ذلك
والى هذا اشار بقوله كما انه لا يصدق الى آخره وبالجملة لو كان وجود المعاول الاول
وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج يلزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا
مختارا بالمعنى الاعم بل موجبا بمحض اليجاب واللازم باطل عندهم وفي الواقع
اما الاول وحده فلانه خلاف مذهبهم من كونه تعالى فاعلا مختارا بهذا المعنى
بالنسبة الى جميع الممكنات وامامع الثاني فلان كونه تعالى موجبا بمحض اليجاب
يفضي الى شناعة عظيمة عندهم وفي الواقع وهي صدور العالم عنه تعالى
بالاضطرار لاعن شعور بحيث يوجب الجزع عن الترك ويصدق في شأنه
ان يقال ان شاء فعل وان لم يشأ فعل كصدور الحرارة عن النار كما اشار اليه
الامام في ايراده على الحكماء في قولهم بكونه تعالى موجبا في افعاله عند الاستعداد
النام بحيث يمنع الترك واجاب عنه المحقق الطوسي بان ذلك اليجاب ليس
محض اليجاب بل ايجاب مسبوق بالمشيئة والاختيار وذلك كوجوب
صدور الانفاق على جوارحه طعام وما مرة بمن اشرف على الموت من الجوع
والعطش لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير شعور وشيئة واختيار ولا تمييز
بين اليجابين قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فكان الشارح قال للطوسي
هنا فقد وقعت فيما هر بت عنه و يشير الشرح بتدل الابرة في بحث القدرة
الى ان اليجاب الجامع للاختيار بهذا المعنى الاعم هو اليجاب بالغير الذي

هو العلم بضرر الترك من المنافاة للمواد المطلق فيكون ايجاباً مسبوقاً بالمشية والاختيار ولا يمكن ذلك الا اذا كان المعلول الصادر والعلم السابق عليه متغايرين في الوجود ولعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال التجسأ الى قيام الصورة العلمية بذاته تعالى كما سيتضح واجاب عن الوجه الثامن بعض المحققين بان المشية عندهم عبارة عن العناية الازلية التي هي العلم الاجمالي وافعاله تعالى عبارة عن العلوم التفصيلية المسبوقة بالعلم الاجمالي ومعنى قولهم ان شاء فعل الخ انه ان علم المعلول الاول والمصلحة المرتبة عليه في مرتبة العلم الاجمالي صدر عن الذات في مرتبة العلم التفصيلي وان لم يعلم ذلك في تلك المرتبة لم يصدر عنه في المرتبة الثانية لما عرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تعقل الواجب اياه لفيض عنه معقولا ولا محذور فيه اصلاً وانت خبير بانه لا يتخلصهم عن محض الایجاب لامتناع مغايرة العلم التفصيلي لما في الاجمال على ان كون المعلول الصادر معلوماً في مرتبة العلم الاجمالي بعلم ينبعث عنه الشوق الجزئي والارادة والمشية الى ايجاده بخصوصه محل نظر كما سيحیی تفصيله (قوله فان العلم والقدرة والارادة الى آخره) دليل لقوله وعقل الواجب اى علمه بالمعلول الاول ليس امراً الخ والاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبي الفعل والترك وهو الملايم للمعنى اللغوي الذي هو الا صطفاء فيكون عبارة عن تعلق الارادة التي هي صفة من شأنها ترجيح احد المقدورين على الآخر وهذا المعنى هو المراد هنا ولانك في توقفه على الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شأنه ذلك الترجيح اى ان يمكن له الترجيح بالامكان الخاص الذاتي بالنظر الى ذات الفاعل سواء وجب لامر خارج ضروري كمشية الواجب عند الحكماء او لامر خارج غير ضروري للفاعل كمشية الواجب عند اهل السنة ولم يجب لامر خارج اصلاً كما لم يجب لذات الفاعل في ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين لا مرجح وسياً في تفصيله وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتحد مع القدرة المفسرة عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل الخ وهو المراد في قوله ليس امراً صادراً عنه بالاختيار وفي قوله فاذن لا يكون صدور الخ والقسم الثالث اعني ما لم يمتنع اصلاً هو الاختيار بالمعنى الاخص المتحد مع القدرة المفسرة عند المتكلمين بصحة الفعل والترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان الخاص الوقوعي لا معنى الامكان الخاص الذاتي والا كان مساوياً للمعنى الاعم المجامع للوجوب والامتناع بالغير وانما تعرض بالقدرة والارادة مع ان الكلام في العلم للاشارة الى ان هذا المطلب يثبت بلزوم الدور والتسلسل في كل منهما ايضاً مثل ان يقال لو كان علم الواجب

قوله اي في تحقق علمه ٢٩٧ كنه الازلي الخ واتم هذا بتدفع ما قيل كون الصدور لا اختيار موقوفا

على اعمالنا يستمر
ان يكون الحوادث
مماومة قبل صدور
والحدوث لان يكون
مماومة بالعلم الازلي
وانقول هو حوب
ازايه علمه تعالى بحث
آخر انتهى لان لكلام
على مايد يكون في
لزوم ان يكون لها
وجود ازل في تحقق
علم الازلي لاني لزوم
ان يكون له وجود
على ازل مضطامع
انه لا بأس في الحكم
بلزومه بناء على ان
ازلية علم الواجب
قطعية مسلمة بين المعلن
والسائل كما يشير اليه
في رد قول الظاهرين
من التكلمين سند
قوله بناء على ان
مطلق العلم الخ اي
سواء كان حصولها
او حضورها وسواء
كان الحضور كيفما
او نفعا او اضافة
ظ وسواء كان علما
بمعنى المبدأ او بمعنى
صورة ومعنى حر
فذهب سند

تعالى صادرا عنه بالاختيار بالمعنى الاعم لزوم ترجيح جهاب الفعل على الترك وكما
لزم ذلك الترجيح لتحقيق قبله صفة القدرة لتوقف ترجيح عايلها وتوقف
الكلام الى تلك الصفة فان صدرت بالاختيار ايضا يتحقق هناك ترجيح آخر
موقوف على قدرة سابقة اخرى وهكذا فيلزم الدور او التسلل في القدرة وينتهي
الى قدرة صادرة بالايجاب لان انتفاء الاختيار بالمعنى الاعم يستلزم انتفاء المعنى
الاخص فلا يرد عليه ما قيل ان الاختيار عين القدرة كما ينبغي منه لا مر آخر متوقف
عليها وان امكن توجيهه بحمل الاختيار المتوقف على تعاقب القدرة او على
الصدور بالاختيار فالمناسب او الانسب ترك القدرة والارادة نعم يتجه عليه ان
ما ذكره من التسلل انما يكون تسلا مستحيلا اذ كان العلم والقدرة والارادة
صفات حقيقية زائدة على الذات كما ذهب اليه الاشاعرة واما اذا كانت عين
الذات كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة والشيعة فالتسلل اللازم تسلا
في الانتزاعات المحضة واستحالة ظاهرة النع فالصواب هنا ان يقتصر على
ان العلم بكل شيء مقتضى ذات الواجب عند الحكماء والتكلمين فهو تعالى
في شأن علمه موجب بالذات والايجاب بالذات يتاقي الاختيار فلا يمتنع ان باعتبار
وجود واحد (قوله فارقات اذا كان صدور الخ) معارضة من طرف الطوسي
في المقدمة المدللة بلزوم الشناعة العظيمة اعني بطلان اللازم عند الحكماء وفي
الواقع ومنشأ المعارضة ما سبق منه من توقف الاختيار ولو بالمعنى الاعم على
العلم مع ما سلف منه من ان فعل المختار موقوف على التصور الجزئي حقيقة
او حكما وحاصل المعارضة او كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار
لزم ان يكون الحوادث اي لكل من الحوادث الماضية والآتية وجود ازل في علمه
تعالى اي في تحقق علمه الازلي بها واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه
لو تحقق علمه تعالى بالحوادث من غير ان يكون لها وجود خارجي او على
لزم ان يكون العلم بمعنى مبدأ انكشاف الاشياء سواء كان عين الذات او وصفا زائدا
على الذات متعاقبا بالاشياء المحض بناء على ان مطلق العلم يقتضي اضافة وتعاقبا
بين العالم والمعلوم والشيء الذي يصح تعلق العلم به محصور في الموجود الخارجي
والعلمي لان كون المعلوم شيئا ثابتا في الخارج منفكاً عن الوجود كما ذهب اليه
المعتزلة مما لا يلتفت اليه لانه باطل عند جمهور الحكماء والتكلمين وتوقف العلم
بالاشياء المحض محل بديهية اذ لما كان العلم يقتضي اتعاقب المذكور وذلك
التعاقب نسبة بين العالم والمعلوم متأخرة عنهما متوقفة على وجودهما فتحقق

العلم بالشئ في الازل يستلزم تحقق لازمه الذي هو التعلق وتحقق التعلق يستلزم تحقق العالم والمعلوم بأحد الوجودين فانقول بجواز تحقق العلم في الازل من غير ان يكون للمعلوم شئ من الوجودين قول بجواز تحقق الملزوم بدون اللازم ولا يجوز عقل ولذا قالوا المعدوم المطلق الذي ليس له وجود لاني الخارج ولا في الذهن ليس بمعلوم من حيث كونه معدوما مطلقا بل من حيث كونه موجودا في الذهن واما بطلان اللازم فلان ذلك الوجود الازلي لكل حادث اما وجود خارجي فيلزم قدم الحوادث واما وجود علمي على الوجه الجزئي حقيقة او حكما الماعرفت من توقف فعل المختار على التصور الجزئي فيلزم ان يكون لكل حادث صورة علمية ممتازة عما سواها فيلزم تناهي معلومات الله تعالى ومقدوراته بجران برهان التطبيق في صور مجموعها المفصلة المتميزة الآحاد والتناهي اللازم باطل وفاقا بين جمهوري الحكماء والتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور الممكنات بالاختيار بل بالاجاب المحض عندهم وفي الواقع والالزام قدم الحوادث او تناهي المعلومات والمقدورات عندهم وفي الواقع والكل باطل فهذه المعارضة معارضة لتلك المقدمة المدللة باعتبار مذهبي الحكماء والتكلمين وكذا الجواب عنها كما هو الملايم لسياق كلامه حيث يشير فيما بعد الى ان السؤال الآتي يندفع على اصول التكلمين لا على اصول الحكماء ولسياق كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادئ العالية بسيطة اجمالية عند الحكماء ويمكن ان يحمل السؤال على النقص الاجمالي لدليل الشارح في الوجه الثامن باستلزامه احدهذين الفسادين وعلى التقديرين فيمكن ان يقتصر في السؤال على الفساد الثاني بناء على ان الظاهر من كلامه لزوم ان يكون للحوادث وجود علمي ازلي وقديقال هذا السؤال يلزوم تكثر الصفات الحقيقية وهدم تناهيها وفيه ان كون الممكنات باعتبار وجودها العلمي صفة لا واجب لم يثبت بعد بل هذان السؤالان مع جوابيهما لا يثبت ذلك الا يرى ان الجواب عن هذا السؤال مبني على قطع النظر عن كون الصورة البسيطة الاجمالية قائمة بذات الواجب بل اعلم من ان يكون قائمة بذاتها او بذات الواجب كما ينادي عليه سياق كلامه وكذا ما قيل انه سؤال يلزوم المحذورات احدها تكثر الصفات وثانيها قدم العالم وثالثها وجود الامور الغير المتناهية ولا يخفى انه على احتمال الوجود العلمي للحوادث يلزم ازالة الصور العلمية ولا محذور فيه لا قدم الاعيان وهو المحذور (قوله وما يقوله الظاهريون من التكلمين) التافين للوجود الذهني ولشبهات المعدومات في الخارج وهذا جواب عن المعارضة

قوله بجران برهان
التطبيق الخ اما جريانه
فيها على مذهب
التكلمين فظاهر واما
على مذهب الحكماء
فلان تلك الصور
العلمية مجتمعة في الوجود
العلمي ومرتبة فيه
عندهم كالمعلومات
كما عرفت

يمنع الملازمة مستدانه يلزم ان يكون الحوادث وجود ازل اعم من ان يكون
خارجيا او علميا او خاصا بالوجود العلمي لو كان تعالى العلم ازلها كنفس العلم وذلك
ممنوع لجواز ان يكون العلم قديما وتعلقه بما. ثانيا. قيل هذا الجواب لا يدفع لسؤال
المذكور وهم وايضا ظهر ان الظاهر بين انما احتاجوا الى حدوث التعلق
لعدم نجو زهم التعلق الازل بالمدوم والصرف الذي لا وجود ولا يثبت له في
الخارج ولا في الذهن فنصرهم بنحو بز التعلق الازل بالمدوم لصرف منع بطلان
ذلك النجوى بقطعا كما عرفت هو نصرة بما لا يرتضيه المنصور (قوله لا بمن
ولا يفتى من جوع الخ) رد للجواب المذكور بابطال السند بان كون التعلق حادثا
يستلزم عدم علم الواجب بالحوادث في الازل اذ ما لم يتعلق العلم بالشيء لا يصير ذلك
الشيء معلوما واللازم باطل وقاما بين الحكماء والمتكلمين وانت قد عرفت فيما
سلف ان لهؤلاء المتكلمين ان يقولوا الم يتم برهان على ان الحاصل في الاذهان
انفس ماهيات الاشياء لا اشباحها وامثالها واذا استحال الوجود الذهني العلمي
لانفس ماهيات الممكنات فصفة العلم تتعلق في الازل باشباح الحوادث وامثالها
ولا يمكن ان تتعلق بانفسها لكونها مدومات صرفة في الازل وانما تتعلق بانفسها
بعد حدوثها فالعلم بها على وجهين احدهما بان يتعلق العلم بامثالها واشباحها
المخالفة لها في الماهية وثانيهما بان يتعلق بانفسها والممكن في الازل هو الاول
للاثنى ولانقضاء في عدم حصول المتع و مرادهم من التعلق الحادث هو الوجه
الثاني فلا يلزمهم اني العلم بالحوادث في الازل مطابقا بل اني العلم المتع في الازل
نعم المعارضة المذكورة متوجهة على هذا التقدير ايضا اذ الصور العلمية الثمينة
الآحاد تجري فيها البرهان سواء كانت عين ماهيات الحوادث او امثالها واشباحها
كسابق تفصيله (قوله قلت المخلص ما اشترنا الخ) جواب عن المعارضة والنقض
يمنع بطلان اللازم باختيار ان اللازم ان يكون لها وجود علمي ازل على الوجه
الجزئي حقيقة او حكما ولا يلزم منه وجودها بصور مفصلة متميزة الآحاد ليجري
فيها البرهان ويلزم تناهي المعلومات والمقدورات لجواز ان يكون الكل مضمونا
على الوجه الجزئي حقيقة او حكما بصورة واحدة بسيطة اجمالية فلا تعدد
في هذا الوجود العلمي فيصح كونه تعالى قاعلا مختارا على مذهبي الحكماء
والمتكلمين ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب اورد عليه بان تعلق العلم البسيط
الاجالي بالحوادث ان كان بملازمة الوجود يلزم ازالة الحوادث وان كان
بملازمة الوجود يلزم تعلقه بالاشياء المحض وهو محل كذا ذكره السائل انتهى
ولم يرد ان السؤال الاتي مع جوابه صريح في انه بملازمة الوجود من غير

قوله المخلص ما اشترنا
الخ اي لا بما ذكره
الظاهر بوز ولا يغيره
من طرق الخلاص
عن ذلك كنعج رين
البرهان بناء على ان
الصور العلمية امور
اعتبارية لا وجودات
عينية وقد سبق الاشارة
الى الكل شد

لزوم محذور (قوله وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج الخ) يعني
 ان ذلك العلم الاجمالي البسيط لكونه علما بالفعل بجميع الاشياء كاف في ايجاد كل
 حادث لكون كل حادث معلوما له تعالى على الوجه الجزئي حقيقة او حكما ازلا
 وابدا في ضمن ذلك العلم الاجمالي فهو لدفع توهم عدم كفايته في اليجاد (قوله
 فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر الخ) اراد من طرف الطوسي
 على الجواب المذكور بابطال سنده المساوي لان تلك الحوادث الغير المنتهية
 اما ان تكون معلومة في الازل بصورة مفصلة او بصورة واحدة اجمالية واذا بطل
 الاول تعين الثاني ٢ فيجري البرهان و يلزم التناهي وحاصل الابطال لا يجوز
 ان يكون الحوادث الغير المنتهية معلومة في الازل بصورة واحدة اجمالية والا
 لكان تلك الصورة اجمالية صادرة عن الذات بطريق الاختيار واللازم باطل
 اما الملازمة فلانه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه عندكم سواء كان موجودا
 خارجيا او موجودا علميا بناء على ان جميع انحاء الوجود معلول واما بطلان اللازم
 فلانها لو كانت صادرة بالاختيار الموقوف على العلم السابق بالصادر لكانت
 تلك الصورة معلومة قبل صدورها عن الذات ولو قبلية بالذات لا بل زمان لا متناهي
 القبلية الزمانية في الازل فيلزم ان يكون تلك الصورة موجودة بالوجود العلمي
 قبل صدورها عن الذات ونقل الكلام الى تلك الصورة باعتبار وجودها السابق
 فانها بهذا الاعتبار صادرة عن الذات بالاختيار ايضا وهكذا فيلزم الدور
 او التسلسل في الموجودات العلمية المجتمعة في الوجود المترتبة المتوقفة بعضها
 على بعض لا الى نهاية اذ بتعدد وجودات شيء واحد بتعدد الموجودات كتعدد
 الصورة الانسانية بتعدد وجوداتها في الاذهان المتعددة ففي كلامه مسامحات
 والمراد ما ذكرنا اذ الصادر هو الصورة باعتبار وجوداتها لا وجوداتها والا كانت
 الوجودات موجودات وليس كذلك فلا يرد عليه ان الوجودات امور انتزاعية
 لا يستحيل فيها التسلسل وترك الدور للمقايسة على ما سبق اوللاشارة الى ان كل
 دور يستلزم التسلسل كما قيل وقوله او ينتهي الى وجود واجب بمعنى ينتهي الى
 وجود باعتباره يكون الصورة صادرة عن الذات بالاجاب لا بالاختيار وكلاهما
 اى التسلسل والانتهاء محال اما التسلسل فبالبراهين واما الانتهاء الى وجود
 واجب فلانه يستلزم التناقض اذ مع كونه تعالى مختارا في كل ما صدر عنه يلزم
 عدم كونه تعالى مختارا في بعضه ولو لا قوله وكلاهما محال لا يمكن حل السؤال
 على تغيير دليل المعارضة بان يقال ليس الواجب تعالى فاعلا مختارا في كل ما صدر

٢ هكذا في خطه ولا
 معنى له والصواب
 ان يقال واذا بطل
 الاول بناء على جريان
 البرهان ولزوم
 التناهي تعين الثاني
 (لمحمد اسعد)

عنه والا كان مختاراً في هذا الوجود العلي الاجالي ايضاً وهو باطل مستلزم
 للدور او التسلسل (قوله قات قد سبق الخ) يعني يمكن التخاص عن هذا
 السؤال على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات على الذات وبصدورها
 عن الذات بالاجاب لا بالاختيار بان يقال الملازمة ممنوعة وقولك في دليلها هو
 فاعل مختار ان اريد انه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه تعالى كما هو الظاهر
 فذلك ممنوع على مذهبهم كيف وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية
 عنده وان اريد انه تعالى فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية من الممكنات
 فلم يكن على هذا لا يلزم ان يكون فاعلاً مختاراً في تلك الصورة الوحدانية
 الاجالية ليلزم المحذور لجواز ان يكون تلك الصورة صفة ذاتية هي صفة العلم
 صادرة عن الذات بالاجاب فلا تكون مسبوبة بعلم آخر فلا دور ولا تسلسل ولا تناقض
 في كونه تعالى موجباً في الصفات الذاتية ومختاراً فيما عداها ولما توجه ان يقال
 ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى ووجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث لما تقرر عند
 المتكلمين بل عند الحكماء ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلا يكون وجود
 الحوادث في العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية بل غيرها فحيث يكون
 الواجب تعالى مختاراً فيه ويعود المحذور اجاب عنه بقوله وكان علمه ليس صادراً
 عنه الخ وحاصله ان المراد من وجود الحوادث في العلم هو الحوادث الموجودة
 في العلم الازلي كحصول الصورة والحوادث الموجودة في العلم عبارة عن صورها
 العلمية المتحدة مع العلم بالذات ومغايرة له باعتبار مغايرة المعلوم للعالم ولما اتحد
 العلم والمعلوم بالذات كان الصورة الوحدانية باعتبار كونها معلومة لازمة لنفسها
 باعتبار كونها علماً وكون الواجب تعالى موجباً في صفة يستلزم كونه تعالى موجباً
 في لوازم تلك الصفة لامتناع الانفكاك فهو تعالى موجب في تلك الصورة باعتبار
 كونها معلومة ايضاً ومنهم من حمل العلم الاول على مبدأ الانكشاف والعلم
 الثاني ووجود الحوادث في العلم على نفس الانكشاف ولا يخفى انه على هذا لا ينطبق
 الدليل على المدعى فان كون وجود الحوادث في العلم عين الانكشاف بالذات
 لا يوجب كونه تعالى موجباً في الانكشاف بل الموجب له كون الانكشاف من لوازم
 العلم بمعنى مبدأ الانكشاف وايضاً المفيد في هذا المقام كونه تعالى موجب في الصورة
 الوحدانية الاجالية لافي الانكشاف ولا في مبدأ الانكشاف اذ يجوز ان يكون
 مبدأ الانكشاف غير تلك الصورة من الذات والصفة مع ان الانكشاف عبارة
 عن المعلومة لاعن العلم ولا عن العلمية كما لا يخفى لا يقال يتوجه على الشارح
 ما اشار اليه الشيخ من ان تلك الصورة الاجالية انما تصدر من عالمية الذات

العالمية في شأن
 مسبوبة اي ما
 رومية صفة اعتبار
 في العلم معلوم

فعله تعالى مقدم على تلك الصورة الفائضة عن الذات لانا نقول انما يميز ما ذكره
الشيخ بعد تسليم ان الواجب تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه لينبت العلم
السابق على كل صادر بمعونة توقف الفعل الاختياري على سبق العلم والمالم
يثبت تلك المقدمة الكلية عند المتكلمين لم يجه ذلك على مذهبهم نعم يجه عليه ان
ما ذكره انما يوافق مذهب المتكلمين اذا ثبت ان الصور العليمة من اعيان الموجودات
لتكون صفة حقيقية وهو محل نظر بل التحقيق انها من الامور الاعتبارية
وجعلها كيف انما يصحح على مذهب الاشباح لاعلى التحقيق الذي هو مبنى هذه
الابحاث مع انه تعالى منزّه عن الكيف والكم عند هم الا ان يقال ليس غرضه
تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الغرض بناؤه على ما ذهبوا اليه
من ان علم الواجب بمعنى مبدأ الانكشاف صفة زائدة على الذات لا عين الذات
كما ذهب اليه الحكماء فيكون ذلك المبدأ على جوابه هو تلك الصورة الواحدانية
وان لم يكن صفة حقيقية وليس ذلك بابعدهما ذهب اليه الامام من ان علم الواجب
تعالى من مقولة الاضافة التي هي من الامور الاعتبارية باتفاق المتكلمين (قوله
ولا يخفى عليك الخ) جواب سؤال مقدر نشأ من جوابه انما انجر جوابه الى
ان الحوادث صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب باعتبار وبالاختيار باعتبار آخر
توهم ان يقال فكذا يجري مثله في المعول الاول على الوجه الذي قرره شارح
الاشارات فاللازمة المذكورة في الوجه الثامن ممنوعة فدفعه بذلك
وحاصله ان ما ذكرناه باعتبار الوجودين احدهما الوجود العلي لكل
حادث في ضمن العلم الاجمالي بالكل وهو باعتبار هذا الوجود صادر
عن الواجب تعالى بالايجاب وثانيهما الوجود الخارجي وهو باعتبار
صادر بالاختيار وما ذكره باعتبار وجود واحد هو الوجود الخارجي ولا يكون
الشيء باعتبار الوجود الواحد صادر بالايجاب وبالاختيار معا ضرورة ان الوجود
الواحد مترتب على ايجاد واحد فيلزم ان يكون الفاعل موجبا ومختارا في فعل
واحد وهو تناقض صريح فيثبت الملازمة المنوعة القائلة بانه كلما كان
المعول الاول وعلم الواجب تعالى به شيئا واحدا في الوجود الخارجي يلزم
ان لا يكون صدوره عن الواجب تعالى بالاختيار وقوله والقول بان هذا
الوجود الخارجي الى آخره منع لعدم جريان مثله في المعول الاول مستندا
بان ذلك الوجود الخارجي له اعتبار ان متغاير ان احدهما اعتبار كونه
علما ومرآة لنفسه ومنشأ لانكشافه على مجرد آخر وثانيهما اعتبار كونه
موجودا خارجيا يترتب عليه الآثار الخارجية فيجوز ان يكون

بقوله وان نسمع في
عباراته الخ يعني ان
قوله لان اعتبار كونه
علما ليس وجود آخر
بمعنى ليس ان وجود
آخر يمحذف المضاف
او بمعنى ليس في وجود
آخر على نزع الخفض
وقوله بل اعتبار كونه
علما هو بعينه الخ بمعنى
ان اعتبار كونه علما
واعتماد كونه وجودا
خارجيا فمحددان في
الوجود كما يدل عليه
استدلاله بقوله فانه
بحسب هذا الوجود
علم وايضا مقتضى
سوق الكلام ذلك
لان هذا القدر يكفي
من غير احتياج الى
دعوى عدم المغارة
بين الاعتبارين كما
لا يخفى

بالاعتبار الاول صادر بالاجاب وبالاعتبار الثاني بالاختيار وقوله نعم لا
ترفضه الفطرة الى آخره ابطال للسند المذكور وحاصله ليس الاعتبار ان المذكور ان
باعتبار وجود بن متغابر بن حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد
واجتماع الاجاب والاختيار باعتبار وجود واحد نعم اي خروجه عن
قانون العقل وباطل بداهة بحيث يكون بطلانه من الفطريات فليس مراده
ان احد الاعتبارين عين الآخر كما توهم واورد عليه ما اورد من منع العينية بل
مراده ان يكون الاعتبار ان المتغابر ان بحسب الوجود بن وان نسمع
في عباراته لانه مقتضى سوق كلامه نعم برد عليه ان دعوى البداهة في محل النزاع
غير مسبوقة فالاولى ان يبطله بلزوم التناقض كما ذكرنا (قوله لكونه جوهر
مجردا الى آخره) اي لكونه الماهول الاول جوهر مجردا عن المادة فلا مانع
من حضوره بذاته عند مجرد آخر ولذا قال غير غائب عن وجود مجرد اي عن مجرد
موجود او عن وجود هو مجرد بناء على ان وجوده تعالى عين ذاته عند الحكماء
(قوله واعلم ان ما ذكرناه) اي في الجواب عن السؤال الثاني من كون الصورة
الوحدانية الاجالية عبارة عن صفة العلم من الصفات الذاتية جار على سباق
مذهب التكلمين وانما لم يقل على مذهبهم لما اشرنا من ان الصورة العلمية
ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم لالما قيل ان مذهبهم ان العلم صفة
زائدة ذات اضافة او اضافة بين العالم والمعلوم ولم يتقل منهم انه امر اجسالي
والمعلومات موجودة انتهى لان الصورة الاجالية ذات اضافة ايضا
الا يرى ان الامام لما حكم استحالة التعاقب بين العالم والمعلوم الصرف النجاء
الى القول بالوجود الذهني وجعل العالم متعلقا بالماهيات الموجودة بالوجود العلمي
وهي الصور العلمية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعاقب كما ذكره بعض المحققين
وكيف لا يكون الذات متعلقا بالصورة القائمة به وقد قالوا ان حال العاقل مع
الصورة العلمية المرتسمة فيه كحال المرأة مع الصورة المرتسمة فيها في ان هناك
ثلاثة اشياء لاحالة الصورة وقبول المحل ايها والتعلق بين المحل والصورة والنزاع
في ان العلم اي الثلاثة من ذهب الى الاول قال هو من مقولة الكيف ومن ذهب
الى الثاني قال من مقولة الانفعال ومن ذهب الى الثالث قال من مقولة الاضافة
والاصح من هذه المذاهب هو الاول لان العلم موصوف بالمطابقة واللامطابقة
وذلك الموصوف هو الصورة لا الانفعال ولا التعاقب وجعل الوصف في قولنا
العلم المطابق للواقع جاريا على غير من هي له بمعنى مطابق الصورة بعينه في
جعل الشارح علم الواجب تعالى عبارة عن الصورة العلمية مرعاة على هذا

المذهب الاصح ايضا واما لزوم ان يكون علم الواجب بغير ذاته تعالى حصولا
فما لا بأس به ثم ان مراده على سياق مذهب المتكلمين في مجرد كون الصفات
زائدة على الذات لا عينها فلا يرد ان الاجال ليس على سياق مذهبهم على ان
القاضي من المتكلمين يجوز العلم الاجالي له تعالى فيكون على سياق مذهبهم
في الجملة و كذا الكلام في اثباته على الوجود الذهني (قوله و معنى الاجال
كون العلم واحدا) بالفعل (والمعلوم متعددا) بالقوة اذا تعدد بالفعل يحصل
عند التفصيل و الا فليس عدد اولي من عدد آخر بالتفصيل فاما ان يكون
جميعها مفصلة فيجرب فيها برهان التطبيق ويلزم احد المحذورين اما تناهي
المعلومات و اما بطلان البرهان بالتخلف و اما ان يكون جميعها بالاجال
ولما بطل الاول تعين الثاني وهذا هو مراد الشارح المحقق (قوله و هو علم
بالفعل الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من عنوان الاجال اما السؤال
فبإبطال سند الشارح في الجواب عن السؤال الاول ان يقال لا يجوز ان يكون
علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجماليا و الالم يكن الواجب تعالى عالما
بها بالفعل بل بالقوة لان العلم الاجالي بالاشياء علم بها بالقوة لا بالفعل واللازم
باطل مستلزم للجهل ببعض الاحوال تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا و اما
الجواب في ان يقال لا نسلم انه علم بها بالقوة كيف وهو علم بالفعل كما تقرر في
الكتب العقلية اعلم انهم بعد ما اجروا على ان العلم الحسولي لا يحصل الا عند
حصول صورة المعلوم في المدركة او في آلتها قسموه الى قسمين اجمالي وتفصيلي
اما الاجالي فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء
التي هي صورها الخصوصية بها كما في الحالة المتوسطة بين الحالتين اللتين
احدهما قوة محضة واخرى فعل محض بلا ريب كمن علم مسألة ففعل عنها
ثم سئل ففصلها للسائل فانه قبل السؤال عالم بها بالقوة المحضة لعدم حصول
صورتها في المدركة بالفعل وعند التفصيل عالم بها بالفعل وعند السؤال وقبل
التفصيل تحصل صورتها دفعة وهي المرتبة المتوسطة بين صرافة القوة
وصرافة الفعل وحقيقتها حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيلها فذلك
الحالة بالنسبة اليها فعل من وجه و قوة من وجه آخر و اما التفصيلي فهو بان
يحصل كل من الامور المتعددة بصورته الخصوصية به المتميزة له عما عداه وانكر
الامام الرازي العلم الاجالي رأسا بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت
معلومة و جب ان يكون كل منها متميزا عما عداه فيكون التفصيلي حاصلا

علم الباري سبحانه تعالى
بالاشياء مفصلة غير
متاعية بالنسبة له
يرسخ

وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلًا تفصيلًا ولا اجمالًا نعم بما كان حالة
من احوالها معلومة تفصيلًا فها هو معلوم فهو مفصل وما ليس بمفصل ليس
بمعلوم الثاني انه يمنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة لان الصورة
الواحدة لو طبقت امورًا مختلفة كانت مساوية لها في الماهية فيلزم ان يكون
اتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل
واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الاذالك اعني ان
يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها يكشف كل معلوم بصورته و بمتاز
عنده نعم قد يحصل تلك الصور المتعددة تارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه
دفعة وتارة متعاقبة مرتبة في زمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان
ارادوا بما ذكرنا من الاجمال والتفصيل ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورتين
تارة دفعة وتارة مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمال بهذا المعنى لا يكون حالة
متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو
حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان المعلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد
لا يجتمع بل تعاقب وبذلك لا يخالف حال العلم باقاييس الى المعلوم فكلنا الخافين
علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في النسبة باعتبار الاجتماع العارض
للمعلوم لا باعتبار اختلافها متينة الى المعلومات واجابوا عن الاول بان صور
تلك التفاصيل حاصلة في الذهن معالكن العقل لم يحرق النظر الى كل واحد على
حدة ولم يلتفت قصدا الى الجملة فاذا اشرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا
وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم
مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبداية عن المرتبة الاولى ونظيرها تين المرتبتين
من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فاما نجد في الاولى
حالة اجالية و بعد التحديق والامعان حالة اخرى تفصيل الاولى فالجمله الاولى
شبه بالعلم الاجمالي والثانية بالتفصيلي فان حالة البصيرة بالنسبة الى مدركاتها
كحال البصر بالنسبة الى ادراكاتها واجابوا عن الثاني بان المركب اذا علم بحقيقته
حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء
والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول
صورها في العقل كالمخزون المعروض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل
اليها وحصلها صارت مخطورة بالبال ملحوظة قصدا متميزة منكشفة بمضاهة عن
بعض انكشافاتها لم يكن ذلك الانكشاف حاصلًا في الجملة الاولى مع حصول

صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى
 المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بمحتيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ
 بلا قصد واخطار واذا حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل
 من الوجه الاول فالا علم بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما اجمالى والاخرى
 تفصيلي كما ذكرنا كذا في شرح المواقف والشرح الجديد للبحر يد حاصل
 الجواب عن الثاني على ما في شرح المقاصد ان الحاصل في الاجمالي ضرورة واحدة
 تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة
 يطابق كل واحدة منها واحدا من الاجزاء على الانفراد ثم انه بعد ما ثبتوا قسم
 الاجمالي اختلفوا في انه هل يجوز ثبوته للواجب تعالى ام لا جوزه القاضي
 والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم قال المصنف في المواقف والحق انه
 ان اشترط في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمنع
 اقول فراد الشارح من البعض المتوهم من لا يجوز ذلك مستدلا عليه بانه كما
 كان العلم الاجمالي فينا مرتبة متوسطة بين صرافتي الفعل والقوة اي علما
 بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر يلزم ان يكون في الواجب تعالى كذلك
 فيمتنع ثبوته له تعالى لاستلزامه الجهل بالتفاصيل لكنه فينا مرتبة متوسطة
 كذلك كما يدل عليه ما ذكره في بيان المجيب عن المسئلة حيث سلبوا الانكشاف
 التام والعلم الاكمل عن تلك المرتبة فنع الشارح اولا بان كونه علما بالقوة
 بالنسبة اليها في ذلك المثال ممنوع كيف وقد اشار المصنف في المواقف الى
 ان الشخص المسؤل عنه عالم باقتداره على الجواب وذلك العلم يتضمن
 علمه بمحتيقه الجواب وقد اشرنا فيما سبق الى ما يدل على كونه علما بالفعل
 من القياسات الخفية الاجالية في البديهيات ولو سلم فلا يلزم ان يكون بالنسبة
 الى الواجب كذلك كيف وعلم الواجب تعالى ليس مجانسا لعلم المخوق فضلا
 عن كونه ممثلا له وليس مراد الذين اوردوا ذلك المثال ان كل علم اجمالي فهو
 مرتبة متوسطة بين الصرافتين فان الحكماء ايضا اوردوه مع اجماعهم على
 ان علوم المبادئ العالية بسيطة اجمالية وان جميع كالاتها حاصلة لها بالفعل
 بل صرحوا بان ايراد ذلك المثال لمجرد التوضيح والتقريب الى الافهام فن
 اورد على الشارح ههنا بان يقول ان اريد انه علم بالفعل من كل وجه
 فمنوع وان اريد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علما بالقوة من وجه
 آخر فهو مع عدم ملايئته لقوله لا بالقوة لا يناسب في مقام علمه تعالى
 فانه يستلزم القوة بعد انكشاف المعلومات في الازل انكشافا تاما

مراد العلم التفصيلي

قوله لمجرد التوضيح
 والتقريب وللتظهير
 بالتمثيل لقوله كيف علم
 الواجب ليس مجانسا

بل باقضا آله الى شأنه عن ذلك ما واكبر اقداره ان الشارح ههنا مستدل وكذا
من توهم ان مراده من البعض التوهم هو الشارح الجديد لا مجرد فان كلامه
في اهل الاجال الماصل للعجيب عن المسئلة وكونه مرتبة متوسطة صرح به
في كتب الحكماء ايضا ولا يلزم منه القول بان كل علم اجلي كذلك (قوله واما
على مذهب الحكماء الى آخره) جواب سؤال مقدر بشأن قوله واعلم ان ما ذكرنا
جارى الى آخره فانه لما دل على ان جواب السؤال الثاني جار على مذهب المتكلمين
بحيث يندفع الوجه الثامن والسابع من الوجوه التي اوردناها ايضا ولا يبقى
عليه محذور آخر على مذهبهم نوجه ان يقال هل يجري مثله على مذهب الحكماء
بان يقال يجوز ان يكون لكل ممكن وجود ان احدهما خارجي صادر بالاختيار
والآخر على صادر بالاجاب لا بالاختيار ليلزم التسلل او التناقض وان كان
ذلك الجواب مخالفا لما قررته الطوسي فدفعه بان يقال واما جريانه على مذهب
الحكماء فهو وان كان دافعا للسؤال الثاني ولا وجه بين المذكورين الا انه يبقى
عليه محذور آخر على مذهبهم بان يقال لو كان للممكنات وجودان كذلك لزم احد
الفسادين اما المثل الافلاطونية واما قيام الممكنات باعتبار الوجود العلمى بذاته
آله الى لان الممكنات باعتبار الوجود العلمى فقوله اما قائمة بنفسها وهو الامر الاول
واما بذاته آله وهو الامر الثاني والكل باطل على مذهبهم ولا يمكنهم القول
بجواز ان يقوم الصورة الوجودية الاجلية بذاته تعالى والى ذلك العلم بمعنى
مبدأ انكشف في المعلومات زائد على الذات لا عين الذات وهو باطل على
مذهبهم (قوله ولم يتعرض لجوابه الى آخره) قال بعض المحققين جزم الشيخ
بالاحتمال الثاني في رسالته في علمه تعالى وهو الظاهر من عبارة الاشارات فقال
العلم انما هو الصورة المعلوماتية وهي مثابة الامر الخارجى وذلك مطرد في العلم
القديم والحادث وعلم الباري تعالى قديم مقدم على الماويل الخسارى
فصور المعلومات حاصلة له تعالى قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور
حاصلة عنده في موضع آخر فانه يستلزم الدور او التسلل لزم ان لا يكون عالما
ولا اجزا لذاته لانه يؤدى الى تكثر ذاته ولم يكن صور افاق افلاطونية بلما ابطالناه
وام يمكن من الموجودات الخارجية ان لا يكون الصورة فلم يبق من الاحتمالات
الان يكون في صنع الربوبية نهى وجزم في الشفاء بعد التردد وابطال
الاحتمالات الاخر فقال ون جمات هذه العقولات اجزاء ذاته عرض تكثره
وان جملة اراحق ذاته عرض انه من جهتها لا يكون واجب الوجود للملاصقة
بمكر الوجود وان جملة امور افاق رقة كل ذات عرضت المثل الافلاطونية

اي الجمع بين رابر الوجود

اي حضوري

نسخة علماء على الـ

اي امور خارج

بالسنة ما
لا سببا والقعود
بالسنة زينة

محملة ان يكون في صنع الربوبية اي جانب الربوبية

وان جعلتها موجودة في عقل ماعرض ماذكرنا قبل من المحال اي لزم الدور
او التسلسل فبقى ان نجتهد جهدا في التخاصص عن هذه الشبهة ونحفظ
ان يتكرر ذاته ولا يبال بان يكون ذاته مع اضافة ما يمكن الوجود فانها من حيث هي
علة لوجود زيد ايستبواجب الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي
عظيم انتهى فاقبل ان الشيخ متخير في علمه تعالى فظاهر عبارة الاشارات انه
صورة مجردة قائمة بذاته تعالى وتردد في الشفاء وهم وكذا ما قاله المحقق الدواني
في شرح العقائد ظاهر عبارة الاشارات مشعر بانه صور قائمة بذاته لكن صرح
في الشفاء بنفيه وهم ناش من قلة التدبر انتهى اقول فعلى هذا مذهب الشيخ
في علمه تعالى بغيره من الممكنات والمعدومات هو بعينه ماذكره الشارح من
جوابه الجارى على مذهب المتكلمين فافهم (قوله فان قلت على ماذكرته من سياق
الى آخره) لا يخفى انه بعد ما سبق منه من ان الممكنات باعتبار الوجود العلمى
عبارة عن الصورة وهى لكونها علما من الصفات الذاتية لا يأتى الترديد
المذكور بل يكون ماذكره من الجواب على سياق مذهب المتكلمين مخصوصا
بالشق الثانى اعنى ان يكون قائمة بذاته تعالى فالترديد المذكور قبيح الا ان يقال
تغافل عن ذلك الذى ذكر جواب آخر بما ابداه بعض المتأخرين بل لتوجيه المثل
الافلاطونية على ما بعض النسخ كما ستعرف وماتوهمه بعضهم هنا من ان احتمال
قيام الممكنات بانفسها باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد
لان الفرق بين الجوهر والعرض باعتبار القيام بنفسه والقيام بالغير انما هو باعتبار
الوجود الخارجى لا باعتبار الوجود العلمى كما يدل عليه تعريضهما ولذا لم يلزم كون
الجواهر اعراضا مع كونها قائمة بالاذهان باعتبار الوجود العلمى (قوله قلت على
اصولهم لا بأس بقيام الممكنات الى آخره) لما عرفت من ان التحقيق ان توجد
الماهيات بانفسها فى الاذهان لا بامثالها واشباحها وان الاشياء فى الخارج اعيان
وفى الاذهان صور وان العلم على الاصح عبارة عن الصورة التى هى صفة ذات
اضافة كما عرفت فلا بأس على اصولهم التى هى عدم كون الصفات عين الذات
وان العلم صفة ذات اضافة او نفس تلك الاضافة فى قيام الممكنات الموجودة
فى علمه تعالى الى الصور العلمية حال كونها متحدة فى ذلك الوجود العلمى وان كان
بأس فى قيامها حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات فان تلك الصورة
المتعددة غير متناهية فلا تكون ممكنة الوجود فضلا عن قيامها بذاته تعالى
فالقيام ههنا بمعنى اختصاص الناعت بالمتعوت لان تلك الصورة العلمية

قوله فافهم إشارة الى
انه يلزم حينئذ ان لا يكون
ذات الواجب علما
بالممكنات قبل مرتبة
صدور الصورة
بالواحدة الاجالية ولا
يمكن ان يقال ان تلك
الصورة انما صدرت
مقولة كما دل عليه
الكلام فى الشفاء لا عقلا
فالعلم هو ذاته وصدور
تلك الصورة لعدم
امكان تحقق العلم بدون
المعلوم لا لتكون علما
لانا نقول يا باه قوله
العلم لا يكون الا صورة
كما لا يخفى

لجوهر ماهية لو وجدته
الخارج كانت
لعرض ماهية رويته
الخارج كانت

المتحدة في الوجود اعني الصورة الواحدة الاجالية لكونها عبارة عن العلم
 بمعنى مبدأ انكشف جميع الماومات يكون ثابتا لا واجب تعالى بانه عالم
 بجميع الاشياء نعم كون الصورة العلمية ناعنة باعتبار كونها عاما لا باعتبار كونها
 ماثومة لكن لما كان العلم والماوم متحدين ذاتا فيكون كونها ناعنة في الجملة ولا يجب
 كونها ناعنة بكل اعتبار فقط الاوهام (قوله وهي في هذا الوجود تصدق الى آخره)
 قد عرفت ان نفي البأس يتوقف عليه ذلك ان تقول من جملة اصول المتكلمين
 كون الصفات الذاتية سبعة او ثمانية لا غير متناهية (قوله ويمكن ان يذهب
 الى آخره) كان الجواب الاول باختبار الشق الثاني من التزديد ومنع بطلانه
 على مذهب المتكلمين وهذا الجواب باختبار الشق الاول ومنع بطلانه يعني ويمكن
 ان يقال نختار انها قائمة بانفـهـ في هذا الوجود العلمي اصادر عن الواجب تعالى
 بالاجباب لقائمة بذاته تعالى بناء على ما ابداه بعض المتأخرين ولا سلم بطلانه
 اذ يجوز ان يكون هناك صورة واحدة اجالية صادرة عن الواجب تعالى
 بالاجباب ويكون علمه تعالى القائم بذاته على مذهب المتكلمين او ذاته تعالى على
 مذهب الحكماء متعلقات تلك الصورة الاجالية الموجودة في علمه تعالى فلا يلزم
 اتفاق في الازل باللاشيء المحض فلا يرد ما قيل ان تلك الصور القائمة بانفـهـا
 غير متناهية فيجري فيها برهان التطبيق ويلزم نهاهي الماومات لان مدار جريته
 على تمايز الآحاد سواء كانت قائمة بذات الواجب او بانفـهـا في علمه تعالى
 ولا ما قيل ان الممكنات الحاصلة في علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم
 بل هي الماومات فقط فبرد عليه مثل ما مر من ان هذا الوجود العلمي صادر
 عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فيلزم الدور او التسلل او التناقض
 والمراد من بعض المتأخرين الشارح الجديد للنجريد حيث اجاب عن ايراد المتكلمين
 على الوجود الذهني بانه اوجد السواد والبياض والزوجية والفردية في الذهن
 لكان الذهن اسود او ابيض او زوجا او فردا فقال الجواب الخامس هو الفرق
 بين المصول في الذهن والقيام به فان حصول الشئ في الذهن لا يوجب
 اتصاف الذهن به كما ان حصوله في المكان و لزمان لا يوجب اتصافهما بالشئ
 الحاصل فيهما ثم قال وبهذا التحقيق يتدفع اشكال قوي يرد على القائمين
 بوجود الاشياء بانفـهـ لا بصورها واشياحها في الذهن وهو ان كون صورة
 العقاية علما وعرضا قائما بانفس والماوم جوهر امثلا كما يصح على مذهب السرخ
 لا على مذهب التحقيق انتهى ما لا (قوله وقد خفي) بقوله ان هذا

مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل لا بما في الحاشية القديمة حيث قال قد صرحوا
 بقيام الحاصل في الذهن به فلا يصلح ما ذكره توجيه الكلامهم كما قيل والاوجب
 هناك ان يقول وقد حنافية من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم لامن جهة
 انه باطل في نفسه وهذا جواب سؤال مقدر بانه كيف تذهب الى هذا الاحتمال
 وقد قدحت فيه فاجاب بان قد حنافية هناك بطريق المنع والمنع لا يفيد بطلان
 المنوع في الواقع ونحن هنا في مقام المنع و يكفيه الاحتمال نعم لو كان قد حنا
 هنا بطريق الاستدلال او كنهنا في مقام الاستدلال لم يكن الذهاب اليه
 ههنا كما لا يخفى (قوله ولا دليل له عليه) اي لا دليل يعتد به فلا يرد ان في كلام
 البعض اشارة الى دليل بان يقال لو لم يكن بين الحاصل في الذهن والقيام به
 فرق لزم محذورات لا يمكن التخلص عنها الا بذلك الفرق ولذا سماه تحقيقا وجبا
 للدعوى وعليه يدعى قوله قد ذكره بطريق الدعوى (قوله وانت خير الى آخره)
 قد اشرنا الى طريق الاجراء بان تكون الذات الذي هو عين العلم بمعنى مبداء انكشاف
 المعلومات متعلقا بتلك الصورة الوجدانية الصادرة عن الذات بطريق الايجاب
 الموجود في علمه تعالى الغير القائمة بذاته تعالى فلا محذور فيه فحينئذ
 يجري جواب السؤال الثاني على سياق مذهب الحكماء ويندفع ذلك
 السؤال عنهم ايضا كما اشار اليه بقوله وحينئذ يكون الممكنات الخ وانما
 اشار الى بعده بقوله لم يبعد اي لم يبعد كل البعد لانه احتمال لم يذهب اليه احد
 من الحكماء وان كان ممكنا في نفسه (قوله ولا يمكن حل) جواب سؤال مقدر
 بابطال توجيه كلام المتكلمين والحكماء بذلك اي بما ابداه بعض المتأخرين بانه
 لو جاز ذلك لم يكن وجه لاتفاقهم على بطلان المثل الافلاطونية اذ يمكن حملها
 على ذلك فاجاب بانها لا يمكن حملها على ذلك لان المثل الافلاطونية صور معائمة
 موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر اي موجودة
 بالوجود الخارجي لا بالوجود العلمي وما ذكرنا صور موجودة بالوجود العلمي
 وان كانت قائمة بانفسها فلا بأس في تجاوز احداهما دون الاخرى ولما توجه
 ان يقال ان الصور الموجودة بالوجود العلمي وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية
 لكن الدليل الذي اوردوه في ابطال المثل الافلاطونية جار في بطلان تلك
 الصور ايضا فلا يجوز شي منهما عند الفريقين فاجاب عنه بقوله والدليل
 الذي ذكر في نفيها انما يتوجه نحو بطلانها اذا قيل بوجودها اي بوجود
 مطلق الصور القائمة بانفسها في الخارج لا اذا قيل بوجودها في العلم ولا يخفى

ان ارجاع ضمير وجود الى مطابق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل
 الافلاطونية والملايم له ماقى بعض الشيخ من قوله ويمكن حمل المثل الافلاطونية
 باثبات الامكان لا بسببه فعلى هذا يكون هذا القول منه توجيها للمثل الافلاطونية
 وجوابا عن ذلك السؤال المقدر بان ابطا ائهم يزعم كونها موجودات خارجية
 لا مطاقا اذ ليست باطلة على تقدير كونها موجودة بالوجود العلى وان قصد
 ابطالها ايضا بالدليل الذى ذكره فى نفي المثل الافلاطونية فنقول انما يجرى
 فى بطلانها على تقدير كونها موجودة فى الخارج لاعلى تقدير كونها موجودة
 بالوجود العلى ايضا ويؤيد النسخة الاولى ما شتهر من ان المتألهين كافلاطون
 وغيره اثبتوا اربعة عوالم من اعيان الموجودات احدها عالم الغيب المطاق
 وهو الحضرة الالهية والاخر عالم الشهادة وهو عالمنا هذا من الاجسام والجمادات
 المشهودة و بينهما عالم آخر ان احدهما قريب من عالم الغيب وهو عالم العقول
 والانوار والنفوس الناطقة والفلكية من هذا العالم لكونها مجردات وثابتهما
 قريب من عالم الشهادة بما يشاهد فى النوم واليقظة فى المرأيا وسائر الاجسام
 المصقلة وهو عالم المثل كما سبق تفصيله ويؤيد النسخة الثانية ما ذكره شارح
 المقاصد فى بحث الماهية من انه قال القارابى فى كتاب الجمع بين رأى افلاطون
 وارسطو ان المثل الافلاطونية اشارة الى ان الموجودات صور اعلمية فى علم الله
 تعالى باقية لا تبدل ولا تغير اصلا ببقى هنا كلام هو ان الوجود والاشخص لما كانا
 متلازمين بل متحدين فى التحقيق كما سبق نقله من الشارح فى تسجيل وجود
 الماهية المجردة عن كل عارض مشخص سواء كان ذلك الوجود خارجيا او علميا
 فالدليل الذى ذكره فى نفيها يدل على نفيها مطاقا وانما اطلق الشيخ كلامه
 حيث قال فى الشفاء وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل
 الافلاطونية كما نقلناه والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى نوع بسط هو ان الماهية
 قد تؤخذ بشرط العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شئ وقد تؤخذ
 بشرط المجردة عن جميع العوارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لا شئ وقد تؤخذ
 لا بشرط شئ من وجود العوارض وعدمها وتسمى الماهية اطاقة ولا بشرط
 شئ ولا شئ فى وجود القسم الاول خارجا وذهنا ولا فى عدم وجود القسم الثانى
 اعنى الماهية المجردة خارجا واختلف فى وجودها فى الذهن فقال بعضهم بمنع
 وجودها فى الذهن ايضا لان الكون فى الذهن من العوارض الذهنية وقال
 بعضهم بحوز وجودها فى الذهن اذا قيدت بتجرد عن عوارض الخارجية
 وقد ذهب المحقق الضوسى الى ان الماهية المجردة عن جميع عوارض الخارجية

قوله وقد تؤخذ
 لا بشرط شئ الخ
 هذا المعنى منقسم الى
 القسمين الاولين لا قسم
 لهما كتوهمه البعض
 (منه)

والذهنية موجودة في الذهن لا بمعنى انها مجردة عنها في الواقع كيف ووجودها في الذهن من العوارض الذهنية بل بمعنى ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجب في التصورات فيحوز ان يتصور الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي مقرونة بها واعتراض عليه بان ذلك لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق والجواب عن هذا الاعتراض على ما ارتضاه الشارح الجديد والشارح المحقق هناك ان المراد من وجودها في الذهن ان يكون لها وجود في العلم سواء كان ذلك العلم مطابقا او غير مطابق اذا تقرر هذا فنقول المثل الافلاطونية هي بعينها الماهيات المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية ولما جاز وجودها في العلم دون الخارج اندفع ذلك الاشكال وانضح عدم توجيه الاستدلال واطلاق الشيخ مبنى على عدم تجويز ما ابداه البعض واقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب تعالى بتلك الماهيات المجردة مطابقا تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا فلا يجوز ان يكون موجوده في علمه تعالى وان جاز ان يكون موجوده في الاذهان السافلة التي لا محذور في عدم مطابقة علومها الا ان يقال المراد هنا من عدم مطابقة العلم عدم مطابقة الصورة لذات الصورة لا للواقع كيف والصورة المأخوذة في تعريف العلم بالشئ في الواقع اعلم من الصورة المطابقة لذى الصورة وغير المطابقة والالم يكن العلم باجماع لثبتيه من غير من الممتنع علما مطابقا للواقع ولك ان تقول مراد الشارح هنا ان جميع الماهيات موجودة في علمه تعالى بصورة واحدة اجمالها قائمة بذاتها لا بذات الواجب وتلك الصورة تنحل الى جميع المعلومات جزئيات كانت او كلييات ماهيات مطلقة او مخاوطة او مجردة فليأمل في هذا المقام (قوله وهذا اقرب الخ) اي توجيه كلام الحكماء بما ابداه بعض المتأخرين اقرب مما قيل في التوجيه ان علمه تعالى الخ وبيان ذلك ان الحكماء اثبتوا له تعالى علما اجماليا بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة بذاته تعالى وعلوما تفصيلية مرتبة هي ذوات العقول المرتبة والصورة القائمة بها وحيث اورد عليهم بان ذلك العلم الاجمالي محال لان العلم ولو اجمالا لكونه موجبا للاضافة بين العالم والمعلوم يقتضي علما ومعلوم ولا معلوم قبل مرتبة العلم التفصيلي الذي اوله المعلوم الاول لاداته وهو ظاهر ولا صورته والالكانت قائمة بذاته تعالى اذ لا موجود في تلك المرتبة سوى ذاته تعالى وقد ايتى عن ذلك اجابوا عن ذلك الايراد ان ذاته تعالى يقوم مقام المعلومات في ذلك العلم الاجمالي فعلمه

تعالى بذاته منطوق على علمه بجميع الممكنات اجمالا فرد الشارح المحقق بانه باطل
 خارج عن طور العقل بل الجواب المعقول هو توجيه كلامهم بما ابداه بعض
 المتأخرين من كونه تعالى علما بجميع الاشياء دفعة بصورة واحدة اجمالية حاصلة
 في علمه تعالى غير قائمة بذاته تعالى فلا يلزم امتناع العلم الاجمالي ولا قيام الصورة
 بذاته تعالى كما هو مذهبهم لكن على هذا يكون المماثل الاول هو تلك الصورة
 المثلثة للمعقول وغيرها لا العقل الاول وهو يخالف مذهبهم او فرض انه اول
 اعيان الموجودات الممكنة فلا يكون الواجب بالنسبة اليه علة تامة بسيطة
 بل مع تلك الصورة وهو خلاف مذهبهم ايضا واعلم ان اراد ما قبل ههنا ليس
 لمجرد ابطاله بمناسبة التوجيه المذكور بل الفرض من ابراده ابطاله من جهة
 انه جواب آخر عن سؤاله الثاني السابق على مذهب الحكماء بدل قوله وانت
 خير الخ وحاصل ذلك الجواب اننا لم ان ذلك العلم الاجمالي صادر عن الواجب
 ليلزم الدور او التسلل او التناقض على تقدير كونه صادرا بالاختيار بل ذلك العلم
 الاجمالي البسيط عين الذات وهو كاف في صدور جميع الممكنات بالاختيار لما قبل
 من حديث الانطواء فلا محذور فلان نقول معنى قوله وهذا اقرب ان توجيه كلام
 الحكماء بما ابداه البعض ادفع السؤال الثاني من السؤالين السابقين على مذهب
 الحكماء اقرب من اراد ما قبل هنا الدفعة وعلى التقديرين فعمل مراده على كون
 ما قبل باطلا خارجا عن طور العقل مبنى على حل قوله وهذا اقرب على معنى ان ما
 قبل ابعد عن الحق على نحو قولهم الشئ ابرد من الصيف اي اشد في برودته من
 الصيف في حرارته بقرينة ان ما اورد عليه بطل له بحسب الظاهر وحينئذ يكون
 قوله ولا يخفى بعبء معنى بعد عن الحق واما اذا حل الاقرب على ظهري المفيد
 لقرب ما قبل في الجملة والبعد على البعد من القبول بحسب الظاهر ففي كلامه
 دلالة على توجيه ما قبل بما قبل مراده من الانطواء كالتواء على
 الشجر النابت منها والطفة على الانسان وهو موافق لما ذهب اليه الصوفية
 المرضي عنده وأشار اليه في كتابه المسمى بالزوراء حيث قال المماثل مباين الذات
 العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته اذاته العلة شأن من شأنه ووجه من وجوهه
 وحيثية من حيثياته الى آخر ما قال مما هو خارج عن طور العقل واپس الخروج عن
 طوره مبطلا للكلام عنده وان كان مبصلا عند هل الظاهر في قوله اذ المعقول
 رعاية لكلا الجانبين وانما كان التوجيه المذكور اقرب لان الخطأ هنا
 مع اهل الظاهر (قوله لان ذاته على ما هو عليه) في حد ذاته (من الصفات)

١٥٠ نجز
 لا

له الى الجواب
 الثاني او جواب آخر
 عن الاعتراض

اي اعتبار به لانه باعتبار
الصفات
بشيء على

صح و سوا

الانزاعية التي هي عين الذات (معلومة له تعالى) يعني انه تعالى يعلم ذاته
من حيث هو وهو من حيث كونه حيوة وعلم وقدره ومبدأ للممكنات (ومن جملة
تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها) قد سبق ان
ليس المراد من المبدائية هذه النسبة المتأخرة عن الطرفين كما توهمه من قال ليس
علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدائية بل الامر بالعكس لان التصديق بانه مبدأ
يتوقف على تصور الموضوع والحمول ههنا عنى المبدائية لكونه نسبة بين الواجب
والممكنات يتوقف تصويره على تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم
بالمبدائية تصورا وتصديقا بل المراد خصوصية ذات العلة مع كل معلول
في الواقع ولما كان العلم بالعلة تصورا كان او تصديقا مستلزما للعلم بالمعلول عندهم
فمرادهم هنا ان تصور ذاته بكل اعتبار يستلزم تصورات جميع المعلومات من
الجواهر واحوالها ومنشأ الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات لا من
حيث هو هو ولا من حيث كونه حيوة او علما او قدرة الى غير ذلك ولما كان بعض
التصورات مستلزما للتصديق وان لم يكن كاسبه له فبمجرد تصور ذاته من حيث
الخصوصيات يلزم ان يعلم جميع الممكنات واحوالها دفعة تصور او تصديقا
بمحيث لو وقع في العلم الحصولي التفصيلي كان التصورات متقدمة على التصديقات
وهذا معنى قوله فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة ذاتية او اعتبارية
في ذاته وصفاته (قوله كما انا نعلم ذاتنا) اي كما ان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم
الضروري المتعلق بذاتها حيا اي درأكا فعلا فان الحيوة عند الحكماء كون
الذات درأكا فعلا كما يأتي علما قادرا والاى لو لم يكن النفس عالمة بذلك لم يكن
علمها بذاتها على ماهي عليه من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا
ان يقال تلخيص مراده ان علم النفس بذاتها الضروري الاجمالي الذي هو
حالة بسيطة اجمالية عند اشتغالها بامور خارجية منطو على العلم ببعض صفاتها
والالم يكن عالمة بشئ من الصفات في تلك الحالة اجمالية واللازم باطل ضرورة
انها عالمة بكون ذاتها حيا علما قادرا في جميع الاحوال وان لم تكن عالمة ببعض
ماهي عليه من كونها جوهر او عرضا او غيرهما فيندفع معه ان يقال يجوز ان يكون
علم النفس بتلك الصفات بعلم آخر مستقل لافي ضمن علمها بذاتها (قوله وذلك)
اي كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل لاجل ان كون العلم بالعلمة هو بعينه
العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته اي من غير ان يحصل شئ

من ذات المaul وصورته العملية في ذات العلة (مع ان المaul مبین للعلة)
 ای ليس عينها ولا جزؤها وصفة حادثة فيها لا يتغير عن كدر واختلاف بطلان
 ای ليس بصاف عن ابطال لان المaul من العلم الاجمالي متعصر في ان يكون
 العلم الواحد متعاقبا بالكل دفعة وينحل ذلك العلم الى العلوم انفصالية المتعاقبة
 باجزاء ذلك الكل وذلك الانحلال ممكن فيما كان العلم الاجمالي علما حصوليا اجابيا
 ای صورة واحدة اجالية تنحل الى صور تفصيلية كما صورنا دفيما كان علما
 حضوريا بذات العلة وذوات المaulات والالزم انحلال ذات الواجب الى ذوات
 الممكنات لكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجى وذلك
 محال قطعا واذا لم يكن العلم الاجمالي بالممكنات بقيام صورتها الاجالية بذات
 العلة ولا بانحلال ذات العلة الى ذواتها فلو تحقق العلم الاجمالي بالعلم بذات العلة
 قائما بتحقيق بان يكون العلم باحد المتضايفين ای العلة عين العلم بالماضي الآخر
 ای المaul وذلك باطل قطعا وحاصل اليراد ان ما قبل باطل اذ لو كان
 علم الواجب بذاته علما حضوريا اجاليا حضوريا بالممكنات من غير قياس
 صورتها بذاته تعالى يلزم احد الامرین اما انحلال ذات الواجب تعالى
 الى ذوات الممكنات واما ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالماضي
 الآخر والكل باطل ولما بطل ما قبل بطل السند المبني عليه ونضمن ابطاله
 نقضا لدليل ما قبل بانه مستلزم لاحد هذين الفسادین كما لا يخفى ولم يتعرض
 باحتمال انحلال صفة غير الصورة الى الممكنات مع ان قوله مع ان المaul مبین
 الى آخره شامل له اذ على هذا لا يكون العلم الاجمالي بالممكنات العلم بذات الواجب
 بل العلم بتلك الصفة وهو خلاف ما صرح فيما قبل وايضا لصفة زائدة عندهم
 وبهذا البيان ظهر اندفاع ما اورد على قوله وايستلزامات منحل اليها العلة
 من انه ليس الكلام في العلة والمaul بل في العلم بها وظهر فساد الجواب عنه
 بان في كلامه تسامحا والمراد ليس العلوم بالمaulات مما ينحل اليها العلم بالعلة
 اذ لا تسامح في كلامه والاكاذيب القول بمزوعا اذ لا دليل على عدم انحلال العلم
 الى العلوم سوى لزوم انحلال ذات العلة الى ذوات الممكنات في العلم الحضورى
 نعم يرد على الشارح انه لم يدعو العينية بل الانطواء وكيف يدعون كون العلم
 بذات الواجب عين العلم بالممكنات مع ان ذاته تعالى من جملة المaulات بالعلم
 الاجمالي الا ان يقال لما حل الشارح الانطواء في كلامهم على معنى الاشتغال
 كاشتهل الكل على الاجزاء فلا يتصور كون العلم بالذات منطويا على العلم بالممكنات

بهذا المعنى الابان يكون العلم بالذات ببعض الحثيات عين العلم بالممكنات اذ العلم بالذات وان كان واحدا في الواقع الا ان العقل يترزع هناك اعتبارات مختلفة بحسب الصفات فتقولهم بالانطواء ناظر الى العلم بالذات بجميع الحثيات المترعة وقول الشارح بالعينية ناظر الى العلم بالذات من حيث المبدئية فلا تدافع بينهما (قوله باحد المتضايين المشهورين) ان كان التقابل بين الصفتين كالبؤة والبؤة والعلمية والمعلولية وكالسواد والبياض والعلم والجهل يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين كالب والابن والعلة والمعلول وكالسود والابيض والعالم والجهل يسمى مشهوريا (قوله فان قلت العلم بالعلة سبب للعالم الى آخره) اذ لم يكن ذكر ما قبل جوابا عن السؤال الثاني بمنع صدور العلم الاجمالي السابق على الاختيار مستندا بجواز ان يكون ذلك العلم الاجمالي عين الذات بناء على ما قبل من حديث الانطواء وكان رد الشارح ابطالا لذلك السند بابطال ما قبل ومتضمنا للنقض دليلا بانه مستلزم لاحد الفسادين اما انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات او ان يكون العلم باحد المتضايين عين العلم بالمتضايين الآخر على ما اشرنا او رده هنا بتحرير المراد معارضة لدليل ابطال السند متضمنة ايضا للجواب عن النقص الضمني اما المعارضة فبان يقال لا ينحصر المعقول من العلم الاجمالي فيما ذكرت بل قد يحصل بان يكون العلم بذات الواجب سببا مستلزما للعالم بجميع الممكنات كما اشرنا اليه الطوسي حيث جعل علم الواجب بذاته علة للعالم بالمعلول الاول و اشاروا اليه حيث جعلوا ذلك العلم الاجمالي اعني علم الواجب تعالى بذاته عناية ازالة سابقة على جميع الممكنات ومبدأ خلافتها وهو المراد هنا وبه يتم الدليل والمدعى لان العلم بالعلة سبب مستلزم للعالم بالمعلولات وكما كان كذلك يلزم ان يكون علمه تعالى بذاته منطويا على علمه بجميع الممكنات فلا كلام في صحة ما قبل ولا في صحة السند المبني عليه واما الجواب عن النقص الضمني فبان يقال ذلك الدليل انما يستلزم احد الفسادين ان لو انحصر المعقول من العلم الاجمالي فيما ذكرت وذلك ممنوع لجواز ان يكون العلم السبب للعالم بالكل علما اجماليا بجميع الممكنات ايضا والحاصل ان عدم انحصار المعقول من العلم الاجمالي وشموله للعالم السبب مقطوع به عند السائل فر بما يحمله دليلا معارضا لدليل الشارح في ابطال ما قبل ور بما يحمله سند المنع دليلا اذ السند قد يكون مقطوعا به وقوله بخلاف سائر المتضايقات يعني ان العلة والمعلول من جهة المتضايقات يكون العلم باحدهما سببا للعالم بالآخر لعلاقة

أي وجود الممكنات بالعلم
فقد بينا
في هذه الوجوه

ان من الرشد والعلم
بأحد المتضايين عين
علم بالمتضايين

اللزوم بينهما وان لم يكن باقي المتضايفات المتباعدة التي ليس بينهما علاقة لازوم
 كذلك كالأب والابن اذ لا يكون العلم بذات الأب سببا للعلم بذات الابن
 (قوله قلت لو سلم انه كذلك اه) جواب عن المعارضة ومتضمن لا بطلان سند
 الجواب عن النقص الضمني اما الجواب عن المعارضة فبان يقال ان ار يدان العلم
 ببعض العلم يكون سببا للعلم بالعلم الاول فلم يكن على هذا لا يلزم ان يكون العلم
 بذات الواجب سببا للعلم بالممكنات وهو ظاهر وان ار يدان العلم بكل علة
 سبب سبب تلزم للعلم بمساوئها فذلك ممنوع سواء ار يد بالعلم والمعلوم ذاتها
 او من حيث انصافهما بالعلمية والمعلومية كما هو المتبادر من قواهم ان العلم
 بذات الواجب من حيث البدائية سبب للعلم بالممكنات اما على الاول فلان
 المراد بالعلم هنا العلة الخارجية ولا يجب ان يكون علة في المذهب ايضا
 اذ قد لا يكون حال العلمين كحال المعلومين الا يرى اننا كثيرا ما نرى النار ليللا
 ولا يخطر ببالنا مساوئها الذي هو الدخان فلا يكون العلم بها سببا للعلم بمساوئها
 واما على الثاني فلان العلمية والمعلومية متضايفان لا ينفصلان الا بما بحيث لا يتقدم
 العلم باحدهما على العلم بالآخر والسبب يجب ان يكون متقدما على السبب
 ولذا لم يحز اخذ احد المتضايفين في تعريف الآخر اذ العلم بالآخر يف كاندليل
 يجب ان يكون سببا متقدما على العلم بالآخر يف كالمعلوم واوسلم ان العلم
 بكل علة سبب للعلم بالمعلوم في الجملة فلا نسلم انه سبب للعلم بكل مساوئها
 سواء كان مساوئها بالذات او بالواسطة اي بواسطة شرط او شروط ولو سلم
 ذلك ايضا فلا نسلم الملازمة الفعالة بانه كما كان العلم بالعلمية سببا متلزما
 للعلم بجميع المعلومات يلزم ان يكون العلم بالسبب علما منظوريا على العلم بتمام
 المعلومات وانما يلزم ذلك ان او كان ذلك العلم السبب علما بتلك المعلومات
 ايضا وذلك ممنوع لان سبب العلم بالشيء لا يجب ان يكون علما بتلك الشيء
 كما ان سبب الجسم لا يجب ان يكون جسما وتفصيله ان علم الواجب بذاته
 لا يكون سببا لنفسه بل للمعلوم التفصيلية بالممكنات وهو الذي اشاروا اليه
 والعلم بالسبب للمعلوم التفصيلية بالممكنات انما يكون علما اجماليا بها لو كان
 علما بها ايضا وهو ممنوع فضلا عن كونه علما اجماليا بها وهو المراد بقوله لا نسلم
 ان العلم بها عين العلم بالمعلوم وايس مراده اننا لا نسلم ان العلم بالسبب عين العلم
 بالسبب الذي هو المعلوم التفصيلية اذ لا بد عيه احد بناء على ان السبب والسبب
 متغايران البتة فيكون من المأذنة غير مترتبة وهو خارج عن قانون المناظرة

وقى قوله والمطلوب ذلك لانا نريد الى آخره اشارة الى ان ليس لكم ان تقواوا
 ان العلم بذاته تعالى سبب للعلم بالحصول بالممكنات بقيام الصور العلمية بذاته تعالى
 لانه يستلزم كثرة الصفات التي هي تلك الصور العلمية وهو مخالف لمذهبكم
 ولا بقيام الصورة الواحدة الاجالية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات
 حقيقة كانت او اعتبارية وهي تلك الصورة الواحدة مع الاعتبارات الحاصلة
 للذات بسبب تلك الصورة وهو خلاف مذهبكم ايضا والحاصل ان العلم السبب
 ان كان عين العلم الاجالي بالممكنات يلزم ما ذكرنا وان كان غيره كان الاجالي
 صورة قائمة بذاته تعالى فيلزم تكثر الصفات والاولى لانكم تريدون بدل قوله
 لانا نريد الى آخره وغاية توجيهه انا نريد في مدعائكم هنا ان يتحقق علم الواجب
 بالممكنات من غير محذور عندهم ولا يسميكم خلافة فيكون مانعنا هنا مقدمة
 ملزمة عندهم واما ابطال سند الجواب عن النقص الضمني فيما اشار اليه بقوله
 لانا نريد ان يتحقق علم الى آخره وحاصله لو كان العلم السبب للعلوم التفصيلية
 عين العلم الاجالي بالممكنات فاما ان يكون ذلك العلم الاجالي علما محضوريا
 بان يكون عين الممكنات في الوجود الخارج فيلزم احد الفاسدين او حصولا
 فيلزم كثرة الصفات (قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام) اي لا يحصل
 بمجرد كونه سببا مستلزما للعلم بالممكنات بل لابد من ان يكون عينه حتى يتم حديث
 الانطواء لان الاستلزام بمعنى امتناع انفكاك اعم من العينية اذ الشيء
 كما يستلزم نفسه لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه يستلزم غيره فبعد تسليم قواهم
 ان العلم بذاته الواجب يستلزم العلم بالممكنات لا يتم حديث الانطواء فاقبل
 بل الاستلزام يقتضي التعدد والتكثر محل فظرنهم استلزام السبب يقتضيه لكن غرض
 الشارح ههنا ان يدعو الى العينية لا يتم بمجرد الاستلزام الاعم فظنك بما سلمناه
 من استلزام السبب واما ما قيل ههنا لجواز استلزام امر واحد امورا متكررة
 فقله كمثل من يحمل الاشارة ولا يدري بيت العرس (قوله واعلم انهم ذكروا
 الى آخره) تكرر لما سبق لفائدة دفع توقع توهم ان يكون اهتم دليل آخر صحيح على
 حديث الانطواء (قوله ولو صح ما ذكره الى آخره) زعم بعض الناظرين
 كونه نقضا اجاليا لدليلهم باجزاء خلاصته فينبان يقال مدار الاستدلال
 على اعتبار النسبة التي يتوقف العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات
 ولا مدخل فيه لخصوصية العلية بل لمطلق النسبة ومن جملتها المغيرة فيجري
 خلاصته فينبان كل واحد منها بذاته مغيرة لسائر الممكنات والعلم باحد المتغايين

مع وصف المفارقة يستلزم العلم بالمفارقة الآخر فلو صح دليلهم يلزم ان يكون
كل واحد منا عالما بجميع الممكنات علما اجاليا بالفعل بحيث يتمكن من تفصيلها
من شاء لا بالقوة بعنوان المفارقة مع ان الحكم المذكور متخالف فيما ولا يخفى ما فيه
لان علمنا بغيرنا حصولي وكلامهم في العلم الحضورى فالوجه انه نقض اجلى
بان مدار الاستدلال على اعتبار مطابق النسبة ولا مدخل لخصوصية العلية
فلو صح ما ذكرتم لزم كفاية ذلك مع ان هناك الكفاية باطله عنكم فيكون نقضا
لزما ولا يخفى ان هذا النقض ليس بشئ اذ لهم ان يقولوا لخصوصية العلية مدخل
في الاستدلال اذ ليس حضور احد المتفارقة بين اللذين لعلية بينهما كحضور المنفعل
عند فاعله وان يقولوا ليس المراد من المبدئية والعلية هذه النسبة التى بناخر العلم
بها عن العلم بالطرفين بل خصوصية الذات مع كل معاول وتلك الخصوصية
عندنا عين الذات ولا صفة زائدة فالعلم بالذات يفيض بسببه الاشياء عن الذات
ونحصل التسبب بعد فيضاتها ونفس ذلك الفيضان هو تعقل الواجب
لتلك الاشياء فى مرتبة العلم التفصيلي فكيف يكون النسبة المتأخرة معتبرة
فى مرتبة العلم الاجمالي وستعرف تحقيق مرادهم (قوله ثم انهم ذكروا الى
آخره) عطف على قوله وارادوا ما ذكروه الى آخره اى ثم يرد عليهم بعد ان نقض
المذكور نقضان آخر ان يستلزم خصوص الفساد مبيان على قولهم
ان علم الواجب مطلقا سواء بذاته او بغيره حضورى هو عين الموجود الخارجى
فى العلم بالاعيان وعين الصور العلية فى العلم بها احدهما بدون قوله ومن البين
الى آخره بان يقال ذلك الدليل بمعونة المذكور يستلزم قدم الحوادث او حدوث
علم الواجب لا الاول فقط كما وهم والكل باطل وتاينهما مع ذلك القول
بان يقل ذلك الدليل مستلزم لانطواء احد المتباينين فى الآخر مع ان احدهما
ليس عين الآخر ولا جزؤه ولا صفة وذلك باطل واركانا ممكنين مركبين
فهذا النقض غير النقض السابق يلزم انحلال ذات الواجب او كون العلم
باحد المتضايفين عين العلم بالآخر فان انحلال ذات الممكنات باطل
ولو جاز الانطواء فى الممكنات فذلك النقض بالنظر الى خصوصية ذات
الواجب وهذا النقض بالنظر الى كل متباينين والوجه ان يحمل مراده
على النقض الثانى فقط لاندفاع الاول بما اشار اليه الطوسي من ان مرادهم
من العلم الحضورى منحصر فى العلم بغير المتغيرات والمساديات ولم يقدح فيه
السارح من هذه الجهة فى وحوه اجمعه ويندفع الثانى ايضا بما اسلفنا من ان

للعالم عندهم اطلاقين على نفس الادراك وعلى مبدأ الادراك والانكشاف
 فعند القائلين بان الادراك مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد يكون علم
 الواجب بذاته عين ذاته بكل من المعنيين وعلمه بغيره عين ذاته بالمعنى الثاني
 وهو ما تفتوا عليه وعين الممكنات بالمعنى الاول والمنقسم الى الحضر وري
 والحصولي هو المعنى الاول لا الثاني لكن للشارح المحقق ان يقول قد دل قواهم
 الافعال الاختيارية موقوفة على التصور الجزئي ولو بوجه كلي منحصر في فرد
 على انها موقوفة على كونها معلومة بالمعنى الاول اعني الصورة ولا يكفيها
 مجرد تقدم سبب العلم بهذا المعنى فاما ان يكون المعلومات في مرتبة العلم الاجمالي
 معلومة بالعلم بمعنى الصورة علما حضوريا فيلزم المفسد الذي ذكرناها او علما
 حصوليا فيلزم قيام الصورة بذاته تعالى اذ لا موجود في مرتبة العلم الاجمالي
 سوى ذاته تعالى او لا يكون معلومة بهذا المعنى فلا يصح صدورها بالاختيار
 الموقوف على العلم بمعنى الصورة المنبعث عنه الشوق الى ايجاد خصوصية ذلك
 المعلوم كما يشير اليه في آخر البحث بزيادة الارادة المنبعثة ولاجل ذلك اضطر الشيخ
 في الاشارات والشفاء الى قيام الصورة بذاته تعالى قبل صدور المعلوم الاول
 وبهذا ظهر اختلاف ما ذكره بعض الافاضل في رسالة مستقلة حيث قال ليس
 الكلام في العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستين بل في العلم بمعنى دانست
 وحقيقته انه نور يجلي به الاشياء ويقرر بعضها عن بعض وهو قد يكون عين
 العالم بار يكون نورا مظهرا ظاهرا قائما بذاته وقد يكون امرا قائما به فيكون العالم
 في ذاته مظلما ويكون نورا نيابيا قيام ذلك النور به ولما كان ذاته تعالى نور الانوار كان
 ذاته بذاته في اجلي مراتب الظهور الدثة ولا يكون الغيبة والخفاء في ذاته اصلا
 فيكون ذاته عالما ومعلوما علما من غير تكثير وانثنية اصلا بالذات ولا باعتبار ثم
 ان ذاته بذاته مصدر للمعلوم الاول ومصدر بته اى الجهة التي تخصص صدوره
 عنه بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذي هو علم بالمصدرية
 مشتملا على العلم بالمعلوم الاول بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه
 من كل وجه من مجامع علمه في علم المصدرية من غير تعدد وتكثير لا باعتبار والالم يكن
 المصدرية التي هي الذات معلومة بالوجه الاكمل وكذلك المعلوم الثاني والثالث
 وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه تعالى الذي هو عين ذاته وهو نور الانوار
 يظهر به وينجلي كل ما هو في سلسلة المبدئية كليا كان اوجزيا دفعة وكذا
 الصفات والاعتبارات اللازمة لتلك المعارلات لكونها بهذه الصفات

قوله في الشرية الح لا يتوجه عليه ٣٢١ ان العلم حادث في الشرية فليزمت حدوث علم الواجب فيه لامتناع

حضور المدوم بذاته
لان اللازم حدوث
العلم التفصيلي ولا
باس به بعد ان كان
العلوم التفصيلية
عين الموجودات
الخارجية من الممكن
نعم لا يلزم اهل الشرية
كون الماثل الاول
صادرا بالاجاب والا
لزم قدم العالم كما لا يخفى
(منه)

قوله الرابعة الموجودات
الخارجية الخ لا يغفل
كيف يكون حضور
القوى المنطبعة
في الاجسام متقدما
على حضور الاجسام
مع ان مستلزم وجود
الاعراض بدون محلها
لانا نقول بان يكون
حضور اقوة المنطبعة
في كل جسم سابق
كالفهات الاول متقدما
على حضور الجسم
المسبوق كالفهات
الثاني، على ان إيجاد
الجسم المسبوق
بالاختيار موقوف
على التصور الجزئي له

والاعتبارات صادرة عنه ومصدر به اها مقتضية لاتصافها بنات الصفات
فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمل الكل على الجزء
بل كاشتمل العلم البسيط الذي يحضر عند السؤال عن مسألة على التفصيل الذي
يقع بعده وهذا معنى ما وقع في عبارة الشيخين انه منطوق على العلم بالكل انطواء
النواة على الشجرة ثم لما كان هذا العلم مبدءا للعلم بالاسباب والمسببات من حيث
انها اسباب ومسببات كان العلم التفصيلي المرتب عليه علما فعليا او حود جميع
الموجودات الواقعة في سلسلة المبدأية على الترتيب الذي يقتضيه العناية الازلية
اي كان علمه بذاته من حيث مصدر به الماثل الاول علما فعليا سببا لوجوده
وعلمه الحضورى بالماثل الاول من حيث مصدر به الماثل الثاني سببا لوجوده
وهكذا الحال في الموجودات الواقعة في سلسلة ابدائية فكان وجود تلك الماثلات
مع ما يشتمل من الصفات والاعتبارات في مرتبة الوجود علما تفصيليا حضور بابها
مرتبا على ذلك العلم البسيط ولم يحدد في تلك المرتبة الا الاضافات ونجدد الاضافات
لا يتخلل بوحدايته فانها جميعا راجعة الى اضافة المبدأية ولا شك في تصافها بها
ثم ان مراتب العلم لتفصيلي اربع الاولى ما يبر عنه في الشرية باقلم والنور
والعقل وعند الصوفية بالعقل الكل وعند الحكماء بالاعتقاف القلم الذي هو اول
المخاوقات حاضر بذاته مع ما هو مكبر فيه عند الواجب تعالى فهو علم
تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى
باقي المراتب والثانية ما يبر عنه في الشرية بالالوح المحفوظ وعند الصوفية
بالنفس الكل وعند الحكماء بالنفوس الزاكية المجردة فالالوح المحفوظ
حاضر بذاته مع ما ينتش فيه من صور الكليات والجزئيات عند الواجب
تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبةين فوقها والثالثة كتاب المحو
والاثبات وهي القوى الجسمانية التي ينتش فيها صور الجزئيات المادية
وهي المنطبعة في الاجسام المادية والسفلية فهذه اقوى مع ما فيها حاضرة
عنده تعالى والرابعة الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية
واحوالها فانها حاضرة بذاتها عند تعالى في مرتبة الإيجاد فهي علوم
باعتبار ومماومات باعتبار وكذا ما في المراتب السابقة فانها جميعا علوم
ومماومات باعتبار بن انتهى لمختصا (قوله فالمختص لهم ان يتجسروا الى آخره)
يعني اذا بطل ما قيل من حديث الانطواء ولم يجوزوا قيم الصورة العلمية
بذاته تعالى ولا المثل الا فلاطونية ولا مابداه بعض المتأخرين فلا يختص لهم

فَقِيلَ الْإِيجَادُ بِالْكَيْدِ تَحْتَ الْإِيجَادِ الْفَلَاحِ الْأَوَّلُ وَأَمَّا جَمْعُهُ ٣٢٢ هـ الْأَجْسَامُ وَالْجَسْمَانِيَّاتُ حَاضِرَةٌ بِذَوَاتِهَا

تَحْدُ الْوَاجِبُ فَبُنِيَ
عَلَى مَا فَهَمَهُ مِنْ كَلَامِ
الشَّيْخِ مِنْ أَنَّ الْمَتَغَيِّرَاتِ
وَالْمَادِيَّاتِ مَعْلُومَةٌ لَهُ
تَعَالَى بِالْعِلْمِ الْحَاضِرِ
الْجَزْئِيِّ لَا بِطَرِيقِ
الْإِحْسَاسِ وَالتَّخْيِيلِ
بَلْ بِطَرِيقِ آخِرٍ خَالٍ
عَنْ لُزُومِ التَّغْيِيرِ وَالْآلَةِ
الْجَسْمَانِيَّةِ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ
عَلَى هَذَا لَاحَاجَةٌ إِلَى
الْتِمَاشِ الْمَتَغَيِّرَاتِ
وَالْمَادِيَّاتِ فِي الْقَوَى
الْمُنْطَبِعَةِ إِلَّا أَنْ يُقَالَ
لَيْسَ الْتِمَاشُ لَاحْتِيَاجٍ
الْإِيجَادُ لِحُكْمِ الْإِيجَادِ
عَنْ رَأْيِ كُلِّ مُخَصَّرٍ
بَلْ لَتَعْيِيمِ الْعِلْمِ مِنَ الضَّمَائِرِ
وَالظُّوَاهِرِ فَحِينَئِذٍ يَنْدَفِعُ
الْإِيرَادُ بِالْفَلَاحِ الْأَوَّلِ
أَيْضًا وَالْحَاصِلُ أَنَّ
مُرَاتِبَ الْعِلْمِ التَّفْصِيلِيَّ
عِنْدَ الْحُكَمَاءِ أَرْبَعُ الْأَوَّلِ
الْعُقُولُ مَعَ مَا فِيهَا
مِنْ الصُّورِ الثَّانِيَّةِ
النُّفُوسُ الْفَلَكَيَّةُ مَعَ
مَا فِيهَا مِنَ الصُّورِ
الثَّلَاثَةِ الضَّمَائِرُ الْعُلُوقُ
وَالسُّفَلِيَّةُ مَعَ ٢

عَنِ السُّؤَالِ الثَّانِي عَلَى سِيَاقِ مَذْهَبِ الْحُكَمَاءِ سِوَى أَنْ يُلْتَجَأَ إِلَى مَا قَدَّمَناه
مِنْ كَوْنِ أَعْيَانِ الْمَوْجُودَاتِ بِاعْتِبَارِ وَجُودِهَا الْخَارِجِيَّ عِلْمًا مَحْضُورًا بِاعْتِبَارِ
صَادِرَةٍ بِالْإِيجَابِ وَمَعْلُومَاتِ بِاعْتِبَارِ صَادِرَةٍ بِالْإِخْتِيَارِ وَقَدْ عَرَفْتَ بِطَلَانِهِ أَيْضًا
بِأَنَّ الْإِيجَابَ وَالْإِخْتِيَارَ لَا يَجْتَمِعَانِ بِاعْتِبَارِ وَجُودِ وَاحِدٍ فَلَا يَدْعِي مَا ذَكَرْنَا فِي جَوَابِ
ذَلِكَ السُّؤَالِ عَلَى سِيَاقِ مَذْهَبِ الْمُتَكَلِّمِينَ مَعَ أَنَّ فِيهِ فَوَائِدَ هِيَ أُخْرَى كَعَدَمِ
جَرَيَانِ بَرْهَانِ التَّطْبِيقِ الْمُسْتَلْزِمِ لِنَتَاسُهِى الْمَعْلُومَاتِ وَالْمَقْدُورَاتِ أَوْ بَطْلَانِ
الْبَرْهَانِ الْمُعْتَمَدِ عِنْدَ الْكُلِّ الْعَمْدَةِ فِي اثْبَاتِ حَدُوثِ الْعَالَمِ وَكَعَدَمِ لُزُومِ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ
بِالْأَشْيَاءِ الْمَحْضِ أَوْ حَدُوثِ عِلْمِ الْوَاجِبِ وَكَأَنَّ طَبِيقَ عَلَى الْمَذْهَبِ الْأَصَحِّ
فِي الْعِلْمِ مِنْ أَنَّهُ صُورَةٌ لَا إِضَافَةٌ أَوْ انْفِعَالٌ وَأَمَّا مَا أَبْدَاهُ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ فَهُوَ
مِمَّا يَذْهَبُ إِلَيْهِ أَحَدُ هَذَا وَقَدْ أَجْمَعَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاظِرِينَ عَلَى أَنَّ مُرَادَهُ الْمَخَاصِ
عَمَّا أوردَهُ عَلَى حَدِيثِ الْأَنْطَوَاءِ مِنَ النِّقْضِ وَالْإِبْطَالِ وَيَتَّجِهُ عَلَيْهِمْ أُمُورُ الْأَوَّلِ
أَنَّ الِاتِّجَاءَ إِلَى مَا تَقْدِمُ لَا يَكُونُ مَخْلَصًا لَهُمْ عَمَّا أوردَهُ عَلَيْهِمْ لِأَنَّ الْمَعْلُومَاتِ الْمَعْقُولَةِ
بِذَوَاتِهَا عِلْمٌ تَفْصِيلِيٌّ عِنْدَهُمْ وَإِيرَادُ الشَّارِحِ عَلَيْهِمْ فِي الْعِلْمِ الْأَجْمَالِيِّ الثَّانِي
لَوْ فَرَضْنَا كَوْنَهُ مَخْلَصًا لَهُمْ فَأَتَمَّا يَخْلَصُهُمْ عَنْ لُزُومِ كَوْنِ الْحَوَادِثِ قَدِيمَةً
لَا عَنْ لُزُومِ حَدُوثِ عِلْمِ الْوَاجِبِ فِي النِّقْضِ الْأَوَّلِ مَعَ أَنَّهُ يَلْزُومُ أَحَدُهُمَا وَلَا عَنْ النِّقْضِ
الثَّانِي يَلْزُومُ أَنْطَوَاءُ أَحَدِ التَّبَايُنِينَ عَلَى الْآخِرِ مَعَ أَنَّ الْأَوْجِهَ أَنْ يَحْمِلَ مُرَادُ
الشَّارِحِ عَلَى الثَّانِي فَقَطْ كَمَا عَرَفْتَ الثَّالِثَ أَنَّهُ عَلَى هَذَا يُلْغَوُ التَّعَرُّضُ فِيمَا
الْإِيجَابِ وَالْإِخْتِيَارِ قَطْعًا أَذْ لَيْسَ فِيمَا أوردَهُ عَلَى مَا قِيلَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِمَا
الرَّابِعُ أَنْ تَخْلِصَ مَا قِيلَ يَنَاقِ غَرَضُ الشَّارِحِ هُنَا لِأَنَّ غَرَضَهُ بَيَانُ أَنَّهُ لَا يَدْعِي
مِنْ الِاتِّجَاءِ إِلَى مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْجَوَابِ عَلَى سِيَاقِ مَذْهَبِ الْمُتَكَلِّمِينَ عَنِ السُّؤَالِ الثَّانِي كَمَا
أَنَّهُ لَا يَدْعِي الِاتِّجَاءَ إِلَيْهِ فِي الْجَوَابِ عَنِ السُّؤَالِ الْأَوَّلِ مِنَ السُّؤَالَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ بِقَوَانِنَا
فَإِنْ قُلْتَ إِلَى آخِرِهِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ كَمَا أَشْرَنَاهُ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ نَقُولُ لَهُمْ مَخْلَصٌ
عَنِ السُّؤَالَيْنِ وَعَمَّا أوردَهُ عَلَى حَدِيثِ الْأَنْطَوَاءِ يَتَّجِهُ مَا ذْهَبَ إِلَيْهِ أَهْلُ الشَّيْخِ
مِنْ أَنَّ إِيْسَ الْعِلْمِ بِالْأَشْيَاءِ بِحُصُولِ نَفْسِهِ فِي الذَّهْنِ بَلْ بِحُصُولِ شَبْهِهِ وَمِثَالِهِ الْخِلَافُ لَهُ
فِي الْمَاهِيَّةِ وَالْوُجُودِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ بَيْنَهُمَا رَابِطَةٌ خَاصَّةٌ بِهِمَا يَكُونُ ذَلِكَ الْمِثَالُ مَبْدَأً
وَسَبِيلًا لِنَكْشَافِ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَلَى النَّفْسِ مَعَ تَبَايُنِهِمَا فِي الْوَاقِعِ الْإِيرِي أَنْ الصُّورَةَ
الْمُرْتَسِمَةَ فِي الْمِرْآةِ مَعَ كَوْنِهَا عَرْضًا فَأَتَمَّا بِالْمِرْآةِ تَكُونُ مَبْدَأً لِنَكْشَافِ الْجَوْهَرِ
الْمُرْتِئِ عَلَى النَّاظِرِ فِيهَا لِرَابِطَةِ خَاصَّةٍ بَيْنَهُمَا مَعَ تَبَايُنِهِمَا فِي الْمَاهِيَّةِ وَالْوُجُودِ
وَقَدْ تَقَرَّرَ عِنْدَ الْكُلِّ أَنَّ عِلْمَ الْوَاجِبِ تَعَالَى بَلْ جَمِيعُ صِفَاتِهِ تَعَالَى لَيْسَتْ بِمَا ثَلَّةُ

ولا تناسف علم المخاوف ومفاتها فبعد تسليم ماهو التحقيق من ان العلم بالشيء
 بمحصل نفسه في الذهن اى المدرك او آلائه لا بمحصل مثاله فيه في علم جميع
 المخاوف لا يجوز ان لا يكون علم الواجب بالاشياء كذلك بل بان يكون بين ذاته
 تعالى وجميع مآولاته واحوالها رابطة خاصة عبروا عنها بالمبدئية بسببها يكون
 ذاته تعالى مبدأ لانكشف جميع الاشياء على ذاته تعالى مع التباين بينهما في الماهية
 والوجود فيكون علمه تعالى بذاته عين علمه بالمآولات بالذات والتغاير بالاعتبار كما
 ان العلم بنفس المثل عين العلم بذى المثال بالذات والتغاير بالاعتبار عند اهل الشيع
 ولما لم يكن علمه تعالى بالمآولات بمحصل صورها العلمية في ذاته تعالى بل بحضور
 الذات الحاضرة بذاته عند ذاته تعالى كان علمه تعالى بها حضوريا كعلمه بذاته
 لاحصولها كما هو منا بالاشياء بواسطة حصول صورها عند العقل وهذا هو مراد
 الحكماء كادل عليه كلات جميعهم فلا يلزم انحلال الذات الى الممكنات ولا انطواء
 احد المتباينين على الآخر ولا قيام صور المآولات بذات الواجب وانما يلزم لو كان
 العلم بها علما حضوريا هو عين المآولات او حصولها هو صورها القائمة بذاته
 تعالى فانه في علم الواجب الغير المجانس لعلم المخاوف ممنوع وحينئذ يكون العلم
 باحد المتضامين عين العلم بالآخر في علمه تعالى لانحادهما بالذات وان لم يكن في علم
 المخوف وهو علم الاجالى الشامل للكل المسمى عندهم بالمانية الازلية و بنفس
 الامر فلى هذا الحاجة الى التزام قيام الصورة بذاته تعالى مخالفا لاصولهم
 كما لترمه الشيخ ولا الى قيامها في العقول بالنسبة الى علم الواجب كما لترمه الطوسي
 بل انما قيامها بهم لاجل علومهم ولا غبار في حديث الانطواء انطواء النواة
 على الشجرة ولا في الجواب المبني عليه فانه تعالى موجب في العلم الاجالى المتضمن
 لعلم كل مآول ويكون ذاته تعالى باعتبار رابطة خاصة علما جزئيا له ومختارا
 في تفصيل علمه الاجالى بالايحاد ويندفع السؤال الاول ايضا ويمكن حل
 مراد بعض الافاضل فيما نقلنا عن رسالته على ذلك الا ان كلامه قاصر
 عن افادته فتأمل (قوله هذا ما رأيت ذكره في هذا المقام) اى في مقام تحقيق علمه
 تعالى بغيره واما الكلام في علمه تعالى بذاته فيأتى من بعد اعلم ان الدهر به زعموا
 ان الواجب تعالى لكونه واحدا حقيقيا لا يعلم ذاته لان العلم نسبة تقتضى التغاير
 بين العالم والمعلوم ولو اعتبارا ولا تغاير في الواحد الحقيقى وعلم انفس بذاتها
 لعدم كونها واحدا حقيقيا وزعم بعض من قدماء الفلاسفة انه تعالى لا يعلم شيئا
 والا كان عالما بنفسه لان العلم بالشيء يستلزم العلم بكون العالم عالما به والعلم به

ما فيها من الصور
 الرابعة الطواهر
 العاوية والسفلية
 من الاجسام مع ما فيها
 من الموارض والصفات
 سند

قوله و بنفس الامر
 فلا يرد عليه ما ورد
 على من جعل نفس الامر
 عبارة عن علم العقل
 الفعال من تأخر نفس
 الامر عن علم الواجب
 وسائر العقول وقوله
 بالنسبة الى علم الواجب
 يعنى لا يرد ما ورد على
 الطوسي من احتياج
 الواجب في علمه الى
 بعض الممكنات
 والحاصل حسن هذا
 التوجيه لا يخفى على
 المتأمل كما قال الشاعر
 يزبدك وجهه حسنا
 اذا ما زده نظرا
 سند

يستلزم العلم بذات العالم واللازم محال لما ذكره الدهرية واجابوا عنه بمنع
كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة فيجوز ان يكون ذاته باعتبار
تلك الصفة عالما بذاته من حيث هي هي ولو سلم ان العلم نسبة واطافة محضة
فيكفيه التغير الاعتباري باعتبار صلاحية الذات للعالمية والمعلومية وكلا
الجوابين مبنيان على منع الوحدة الحقيقية اذ ليس مراده من التغير الاعتباري
ما يمتدحه الوهم كاذب اغوال كما اشار الشيخ بل ما هو متحقق في نفس الامر
والا فبعد تسليم ان العلم نسبة موقوفة على التغير يلزم ان لا يكون الواجب تعالى
عالما بذاته في نفس الامر بل في مجرد التوهم وذلك باطل ثم الظاهر من سوق
كلام الشارح الى هنا علم الواجب بذاته حضوري وبغيره حصوله عند
اذ المحذورات السابقة اللازمة من كون علمه تعالى بغيره حضوريا غير لازمة في علمه
بذاته مع ان التحقيق ان علم كل مجرد بذاته بل بصفاته حضوري فليس مراده
فيما سبق ان الذات اقتضى صورة واحدة اجالية منطقية على العلم بذاته
وعلى العلم بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعالى بذاته
علم حضوري هو عين ذاته وذلك العلم او الذات مع قطع النظر عن كونه علما
اقتضى العلم الاجالي بجميع ماسواه وذلك العلم الاجالي هو الصورة الواحدة
الاجالية الصادرة عن الذات بالاجاب فعلى هذا لا يكون تلك الصورة علما
بالذات بل بغيره فقط فالسؤال الآتي ايراده على نفسه فيما لزم من كلامه وعلى
الحكماء في قولهم ان علم الواجب بذاته حضوري والجواب الاول جواب عما
ورد على نفسه وعلى الحكماء القائلين بالوحدة الحقيقية والجواب الثاني جواب
عما ورد على نفسه فقط بناء على منع الوحدة الحقيقية كما منعها المتكلمون ولذا
لم يتعرض بمجوابهم الاول من كون العلم صفة حقيقية ذات تعلق لان ما يثبت
من الصفة الزائدة على الذات هو تلك الصورة الاجالية للممكنات وهي علم
بالممكنات لا علم بالذات كما عرفت هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله فان
قلت علم الواجب) اي بنفسه كما في بعض النسخ حضوري عندك وعند الحكماء
والحال ان حضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه في الواقع
فلو كان الامر في نفس الامر كما زعمتم يلزم المغايرة بين الشئ ونفسه واللازم
باطل وهو مستلزم لشبهة الدهرية وبعض الفلاسفة بواسطة ان علم المجرّد
بذاته لا يكون الاحضوريا وهذه مقدمة مسلمة عند جميع الحكماء والشارح ولذا
لم يجب عنه بجواز ان يكون علمه بذاته حصوليا مع قوله بالوجود العلمي نعم

لا يتيسر ذلك الجواب المتكلمين النافين لوجود المذهبى واعلمى وذا احدهما
بعد تسليم كون العلم نسبة الى الالهي ^{الاعتبار} كاعتبارى كما عرفت فى ايراد
هذا السؤال والجواب اشارة الى دفع شبهة الدهرية وبعض الفلاسفة ولى
ان المصنف قصد رد هذه بقوله عالم بجميع المداومات (قوله و شىء الاعتبارى)
يعنى ان الجواب عن هذا السؤال بان يقال ان اريد ان الحضور يستلزم المغايرة
الذاتية فظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم المغايرة الاعتبارية فالاستلزام مسلم
لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز ان يكون ذات الواجب علما بانه باعتبار قيد
فى احد جانبي العالم والمداوم اوفى كليهما لحصول المغايرة الاعتبارية فى الكل
جواب فاسد لانه يستلزم توقف علم الواجب بذاته على اعتبار قيد زائد فى احد
الجانبيين او كليهما وذلك التوقف باطل وايضا ذلك الجواب لا يدفع الاراد
المذكور عن الحكماء القائلين بكون الواجب واحدا حقيقيا لا تعدد فيه بذات
ولا باعتبار و اعلم ان رد هذا الجواب محتمل لرد بان يقل ذلك الجواب فاسد
مستلزم لانحصار علم الواجب بذاته فى اعتبار القيد فى احد الجانبين او كليهما وذلك
الانحصار باطل فانه تعالى عالم بذاته وان لم يتميز قيد اصلا (قوله و سببراهم
الغيبية الى آخره) يعنى وكذا الجواب عنه بان يقال لا نسلم ان حضور شىء
عند نفسه يستلزم المغايرة ولو اعتبارا وانما يستلزمه او كان الحضور فى علم
الحضورى على ظاهره بان يكون عبارة عن مضمون موجبة قائلة بان ذات العالم
حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون الحضور محمولا على لازمه الذى
هو عدم الغيبة بان يكون عبارة عن مضمون سلبية قائلة بان ذاته ليست بغيبة
عن ذاته فلا يستلزم التميز اصلا كقولهم هو واحد حقيقى لانه يرفيه لا بذات
ولا باعتبار نسبة ايضا ومطلق النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية تقتضى
الطرفين فعدم الغيبة لكونه نسبة سلبية تقتضى المغايرة ولو اعتبارية فبهذا
السند ثبت الاستلزام المنوع من غير حاجة الى دلائل آخر فيندفع لمع المذكور
(قوله قلت عدم الغيبة الى آخره) تصحيح للجواب الثانى من الجوابين لردود بن
بان عدم الغيبة ثبوت للنسبة التى هى الغيبة لان كون الشىء غالبا عن شىء آخر
نسبة بينهما ككونه حاضرا عنده وثبوت النسبة المتوقف بمقتضاها فى موافق على
الطرفين قد يتحقق فى الواقع بمجرد انتفاء النسبة المنفية مع بقاء الطرفين كما
فى قولنا صفة النفس ليست غائبة عنها وزيد ليس بابن هذا فخرس وقد يتحقق
بانتهاء النسبة مع احدهما كما فى قولنا النفس ليست بغيبة عن ذاتها وزيد ليس

باب لنفسه وحينئذ يكون انتفاء النسبة المنفية لاجل الوحدة وانتفاء الاثنية
وقد يمتنع بانتفاءها معها كما في قولنا لا يمكن العناء في جبل من ياقوت ونظيره
السالبة حيث تصدق بانتفاء الايجاب مع بقاء الموضوع والمحمول بانتفاء احدهما
او كليهما كقولنا زيد ليس بعمرو واجتماع الضدين ليس هذا الفرس وليس
باجتماع النقيضين وما ذكره السائل من ان النسبة السالبة ايضا تقتضي الطرفين
المتغايرين مدفوع بانها انما تقتضيها في التصور لا في الواقع والكلام هنا
في التغاير في الواقع ولو استلزم التغاير في التصور التغاير في الواقع ولو في الاعتبار
لم يصح قوالهم ليس لموجود واحد وجودان ولا قوالهم هو تعالى واحد حقيق
لا تعدد ولا تغاير فيه بالذات ولا بالاعتبار نعم لو كان عدم الغيبة معنى عدوا يابان
يكون عبارة عن مضمون موجبة معدولة المحمول الدالة على اتصاف الذات
بعدم الغيبة عن نفسه كان مستلزما لتحقيق المغايرة الاعتبارية لامتناع تحقق
النسبة الايجابية بدون الطرفين في الواقع لكنه ليس كذلك بل هو نفي محض
عبارة عن مضمون السالبة المذكورة وتلخيص الجواب انا لانسلم ان الحضور
بمعنى نفي الغيبة يستلزم المغايرة في الواقع وقائل ان يقول الاشتغال في مقام الجواب
بان عبارة الحضور تستلزم المغايرة او الاشتغال بما لا يعني اذ السائل ان يقول لكن
العلم لكونه نسبة او مقتضيا لها بحيث يوجب صدق قولنا ذات المعلوم او صورته
حاضر عند العالم على ان يكون قضية موجبة سواء كان حضوريا او حصويا
يقتضي المغايرة في الواقع سواء اقتضاها عبارة الحضور او لا فالجواب الاشتغال
بمنع توقف تحقق العلم الحضورى على تلك المغايرة اللازمة للعالم مستندا بمجواز
ان يكون كل من التغاير والنسبة لازما مع العلم الحضورى او متأخرا عنه لامتدادهما
موقوفا عليه اللهم الا ان يقال كما ان السؤال بالعدول عما اشتهر هنا من كون العلم
نسبة الى قوله وحضور الشئ عند نفسه الى آخره اشارة الى ان تسميته بالحضورى
لتوقفه على الحضور الموقوف على التغاير فكذلك اشار الشارح الى تسميتهم
بالحضورى لان توجب توقفه على التغاير لجواز ان يكون الحضور بمعنى نفي الغيبة
الغير الموقوف على التغاير فيكون اشارة الى منع توقفه على التغاير مع الاشارة الى
ان تسميتهم بالحضورى لا توجب كما اشار الشيخ من ان ذاته تعالى عالم وعلم
ومعلوم بالاعتبارات المترتبة التي لا وجود لها في الواقع كما تقدم فيكون جوابا
عن شبهة الدهرية من طرف نفسه ومن طرف الحكماء ايضا وان حمل قوله
في السؤال علم الواجب حضورى على معنى مسمى بالحضورى كان اوفق للجواب

(قوله وايضا لا محذور في ان يكون الى آخره) يصح للجواب الاول بان يقال ان
 ار يد التغاير الاعتباري يستلزم توقف علمه بذاته على موجود آخر فلا يستلزم
 ظاهر الفساد وان ار يد انه يستلزم توقفه على وصف اعتباري قائم بذاته الى
 فلا يستلزم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع اذ لما جاز توقف علمه بدنه و غيره على
 صفة الحقيقة لزمادة على الذات عند الاشاعة فجواز توقف علمه بذاته من حيث
 هي هي على وصفه الاعتباري بالطريق الاولى لان الذات مع ذلك وصف
 متحد في الوجود الخارجي مع الذات من حيث هي هي بحيث لا تغاير في ذلك
 الوجود بين الذات من حيث هي وبين ذلك الوصف بخلاف ذات من حيث
 هي مع الصفة الحقيقية فانهما موجودان متغايران في الوجود الخارجي
 وللإشارة الى مذهب الاشاعة ليكون سند اقرب بالهذه المنع كلاً شراً اختار
 اعتبار القيد في جانب العالم والافبعاد اعتبار القيد في احد الجانبين بدفع المحذور
 ويصح كون الذات من حيث هي هي عالماً بالذات مع ذلك القيد ايضاً وحصر
 الكمالات الممكنة له تعالى في بعضها قطعي البطلان وما قيل لم يختر اعتباراً في جانب
 المعلوم فانه يستلزم عدم معارضية الذات من حيث هي فيلزم الجهل بانسبته له
 تعالى من ذلك عاوا كبراً توهم فاسد لانه مشترك الوجود بين الاعتبارين
 اذ على تقدير اعتباره في جانب العالم يلزم عدم معارضية الذات مع ذلك قيد
 لعدم التغاير لا بالذات ولا باعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد معاً وما للذات
 مع قيد آخر فقد اعتبر القيد في جانب المعلوم ايضاً فالحق ان مراد اشارح
 ما ذكرنا من ان الاحتياج الى اعتبار القيد في جانب العلم في خصوصية العلم بالذات
 من حيث هي هي لافي العلم بالذات مطلقاً فيكون الذات من حيث هي عالماً
 بالذات مع كل قيد وبالعكس ومع كل قيد عالماً بالذات مع كل قيد آخر فلا محذور
 لا بقول لكن بقي العلم بالذات من حيث هي من غير اعتبار قيد في شيء من الجانبين
 لانا نقول هذا الجواب مبني على تسليم ان العلم موقوف على التغاير فيجتمع العلم بذاته
 في هذه الصورة ولا بأس في عدم حصول العلم الممتنع له تعالى بعد ان كان الذات
 من حيث هي معاً وما بكل اعتبار من الاعتبارات الغير المتشابهة اذ باعتبار كل
 معلول يحصل له تعالى وصف اعتباري حاصل في الازل فظهر ان القول
 ان قرر بلزوم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جواباً يمنع بطلان الانحصار
 وهذا الجواب يدفع شبهة الدهرية من جهة ان شبهتهم مبنية على اوحدة
 الحقيقة وهذا الجواب مبني على انها فيكون جواباً من طرف نفسه

اد اقتصرت كما لا بد
 من

على مذهب المتكلمين لا من طرف الحكماء (قال المصنف قادر على جميع الممكنات) الجميع هنا بمعنى الكل الافرادى كفا في قوله تعالى على كل شئ قدير لا بمعنى الكل المجموعى فانه غير متناهى الاحاد وجوده محال لا يتعلق به القدرة كسائر الممتنعات ولذا خصت بالممكنات واشار بالممكنات الى ان الشئ فى الآية بمعنى الموجود كما هو مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شأنه الوجود سواء وجد بالفعل او لا واما الواجب الوجود فستثنى عقلا وكذا الصفات القديمة لكن لا اشارة فى كلامه الى استثناء الصفات الا ان يقال هى ليست من الممكنات عند المصنف حيث جعلها لاهين الذات بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما تقدم وان خص مراد الاشاعرة من الموجود بما يقع عليه الابداع الاختيارى و يؤيده ما ذكره البيضاوى فى تفسير الآية المذكورة حيث حمل الشئ على معنى الشئ اى من شأنه ان يتعلق به المشية لم يرجع الى استثناء شئ من الواجب وصفاته واما المعتزلة القائلون بان الشئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه النافون للصفات فقد احتاجوا الى تقييد الشئ بالممكن ليخرج الواجب والمتنع بالذات و اشار البيضاوى هناك الى ان الآية دالة على ان كل شئ مقدور مادام شيئا ولذا قال فيه دليل على ان الحادث حال حدوته والممكن حال بقاءه مقدور ان انتهى يعنى ان الوجود الحاصل للممكن الحادث فى ان الابداع صادر عن الواجب بالاختيار لا بالاجاب كما زعمه الحكماء وبقاء ذلك الوجود واستمراره مدة بحفظه عن الزوال هو بتأثير الواجب ايضا بالاختيار لا بالاجاب كما زعموه ايضا لا يقال اليس التأثير فى الوجود الحاصل تحصيل الحاصل لانا نقول اليس بقاء ذلك فى تلك المدة بدون تأثير مؤثر رجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود وذلك قطعى البطلان كتحصيل الحاصل فظهر انه كما لا حصول الوجود فى ان الحدوث بالتأثير فكذا استمراره بالتأثير لكن لا بتأثير جديد مستأنف ليلزم تحصيل الحاصل وان يكون بقاء الجواهر بتجدد الامثال كالاغراض عند الاشاعرة بل بتأثير بمعنى ترجيح الوجود على العدم وهذا المعنى الثانى لا يقتضى المسبوقية بالعدم كفاي تأثير الذات فى الصفات القديمة وانما يقتضىها التأثير بالمعنى الاول كما اشار اليه بعض المحققين فعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف ايضا على انه تعالى قادر على الممكنات مادامت ممكنات سواء حال عدمها او حدوثها او بقاءها (قوله باتفاق المتكلمين والحكماء) الباء متعلقة بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور فى ضمن ما اراده المصنف من القدرة بالمعنى الاخص او خبر مبتدأ محذوف اى هذا الاطلاق

واما الشئ بمعنى الشئ

خا ح في ان له
تعلق بحسبه

لعباد

المسلمين ومعهم

الله

او الذي يظهر نفوا له

بالمعنى بوجوبه ونفوا له

بقدره بالمعنى

هو الحق

بالنسبة للعقود

بالعاق الفريقين وامل المراد من المتكلمين المعتد بهم كالمشاعرة والافاضة
وابو القاسم وتابعوهما والجبية خالفوا فيه كافي او اقف وامام وقع فيه من
ان الفلاسفة ايضا من المخالفين ولو في القدرة بالمعنى الاعم فبني على ما هو المشهور
من مذهبهم من انه تعالى واحد حقيق لم يصدر عنه الا واحد الذي هو المبدأ
الاول والشارح قاض فيه بان لكل صدر عنه تعالى اشروط في تحقيق مذهبهم كما
سبق ولقدح فيد قال بالان في هذا الحكم عند المصنف انبثوا صل قدره ونفوا
شواها كما نفوا اصل القدرة بالمعنى الاخص وشواها عند اشرار انبثوا قدرة
بالمعنى الاعم وشواها ونفوا القدرة بالمعنى الاخص وشواها (قوله صحة فعل
او الترك) قد سبق الاشارة الى ان مرادهم من الصحة الامكان الوقوع الخاص اي
ان لا يجب للفاعل شيء من جانبي الفعل والترك لالذات الفاعل ولا الامر خارج
ضروري له اي بالنسبة الى الفاعل وان يكن ضروريا بالنسبة الى آخر فلا يكون
وجوب الفعل بواسطة تعلق الارادة الازلية بحساب الفعل منافيا لكون
الواجب تعالى مختارا قيد على مذهب المتكلمين لان تعلق ارادته تعالى بهذا
الحساب لم يكن ضروريا له تعالى لالذاته ولا الامر خارج بخلاف مذهب
الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التام الذي هو الامكان الذاتي في القديم وتام
الامكان الاستعدادي في الحادث موجبا لتعلق المشية والارادة ببيده و يكون
منافيا لاختيار العبد على مذهب الاشعري لان تعلق الارادة الازلية بحساب فعل
العبد وان لم يكن ضروريا في حق الواجب تعالى لكنه ضروري في حق العبد
وبالنسبة اليه وتوضيحه ان من اراد قتل انسان وامسكوه فانه ليس بمختار
في عدم قتله واذا لا يقال انه ترك قتله لان عدم قتله واجب له لامر خارج هو
الامسالك الضروري في حقه وان لم يكن ضروريا في حق المسكين نعم اذا كان
الامسالك بطالب نفسه لم يكن ضروريا في حقه ايضا حتى يقال انه ترك قتله
واذا كان العبد مختارا في فعله وركه بهذا المعنى عند المتردية مع كون جمع
افعال العباد مخارفة له تعالى عندهم لانهم لما ثبتوا العبد كعبا صادرا عنه لا
من الواجب وهو صرف ارادته الى جانب معين المسمى عندهم بالارادة الجزئية
وكان تعلق ارادة الواجب بذلك الجب مشروطا بذلك لكسب عندهم كان
العبد كمن امسكوه بضرب نفسه فكان مختارا كذلك وبالجملة اعتبر في القدرة
بهذا المعنى انتفاء الوجوب لذات الفاعل ولا امر خارج ضروري له لا تنفذ مطلق
الوجوب ولو كان لامر خارج غير ضروري له والالم يصدق ان يعرف على اختيار

الواجب تعالى لوجوب فعله بتعلق ارادته وعدم فعله بعدم تعلق ارادته او بتعلق ارادته ايضا ولاعلى اختيار العبد على مذهب الماتريديّة ولاعلى اختيار من امسكوه بطلب نفسه في ترك قتله ولاعلى اختيار الواجب في ايجاد الاصلح كالرسال الرسل على مذهب المعتزلة الفاعلين بوجوب ايجاد الاصلح بعد خلق العالم اختيارا مع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم يحدث العالم والتنازع بيننا وبينهم في انه هل يجب ايجاد الاصلح بعد ايجاد العالم كالايجاد بعد تعلق الارادة او لاوكذا لم يصدق على اختيار الواجب في ايجاد العلم بالنتيجة بعد ايجاد النظر الصحيح على مذهب الامام بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا وعبارة الترك شاملة لكل لما سبق في بحث النظر من ان ترك الشئ قد يكون بترك ما يوجبه (قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه الى آخره) الضمير عائد الى مطلق الفاعل المدلول عليه بذكر الفعل في التعريف الاول ولك ان تقول هو عائد الى الواجب تعالى على ان يحمل لام القدرة على العهد الخارجى فالمعنى لكن قدرة الواجب عند المتكلمين عبارة عن صحة فعله وتركه وعند الحكماء عن كونه بحيث يصدق في حقه هاتان الشرطيتان وعلى التقديرين ففيه بحث لان القدرة بهذا المعنى ليست مخصوصة بالحكماء بل متفق عليها بين الفريقين قال في شرح المواقف واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية تمتنع الصدق وكلنا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى انتهى وانما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم بضميمة قولهم لكنه عند تمام الاستعداد يشاء بالضرورة ويفعل وعند عدم تمام الاستعداد لا يشاء بالضرورة ولا يفعل وبالجملة هذا المعنى المشترك المتفق عليه بين الفريقين منقسم الى قسمين ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى الآخر بيان ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب تعالى موجبا في افعاله تعالى ومع ذلك جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوا الطبايع قادرة في لوازمها الطبيعية كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق والجسم في التحيز وكذا كل طبيعة في عدم كونها طبيعة اخرى قصدوا التميز بين الايجابين بان ايجابه تعالى الفعل وعدم الفعل بواسطة مشيئته وجودا وعدمه بايجاب الطبايع لوازمها باقتضاء ذواتها بلا توسط مشيئة ان لا شعور ولا مشيئة لها فانوا بهذا التعريف واحتاجوا

الى زيادة المشية فلولا قصدوا هذا الفرق لجاءوا الطبايع قادرة في او زعمها
وايضاً لما احتاجوا الى زيادة المشية بل فاعوا هو امكان الفعل او عدمه
بالترديد على ان يحمل الامكان على الامكان العام المجامع للوجوب الذاتي ايندرج
فيه مطلق الايجاب سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل
او لامر خارج ضروري له او غير ضروري فاعوا من هذا التعريف كون الفاعل
بحيث يصح بالنظر الى ذاته الفعل وعدم الفعل ويترب فاعله وعدم فاعله على
مشيته وجود او عدمه سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لامر خارج ضروري له
كوجود المشية او عدمها بالنسبة الى الواجب تعالى او ما يجب لذات الفاعل
ولا لامر خارج ضروري فيخرج ايجاب الطبايع او ازعمها بلامشية كما يخرج ايجاب
ذات الواجب صفاته الذاتية على مذهب الاشاعرة وان توهم ابو الفتح في حاشية
التهذيب وبعضهم هنا عدم خروج لان القول بزيادة الصفات الحقيقية
لعدم كفاية الذات في الابداد وسائر ما يترتب على الصفات فلو كانت الارادة مثلا
صادرة عن الذات بالايجاب المبدئي بارادة اخرى هي زائدة ايضا لزم الدور
او التسلسل المستحيلان قطعا وايضا لم يتناق المشية بالصفات ازلا وابدا لاستحالة
التعاق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدا قبطل الشرطية لثنية في حقه تعالى
بالنسبة الى صفاته الذاتية قطعا وكما يخرج ايجاب العباد افعالهم لامر خارج
ضروري على مذهب الجبرية حيث انكروا الارادة والمشيية وان لم يخرج على
مذهب الاشاعرة القائلين بالجبر المتوسط حيث اثبتوا توسط المشية في افعال
العباد فبقي في التعريف ايجاب الواجب تعالى في فاعله او عدم فاعله على مذهب
الحكماء وايجاب العباد في احدهما على مذهب الاشاعرة والاختيار بمعنى صحة
الفعل والترك لتوسط المشية في الكل فيكون هذا المعنى منقسم الى قسمين احدهما
ما لا يكون الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل ويكون واجبا لامر خارج
ضروري وهو الذي اثبته الحكماء للواجب تعالى وثانيهما ما لا يكون واجبا
للاذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري وان وجب لامر خارج غير ضروري
وهو الذي اثبته المتكلمون له تعالى وللإشارة الى ان القسم الثاني ليس فيه ضرورة
للفاعل اختاروا عبارة الترك وان المعنى المشترك لعدم قد يستعمل على ضرورة
للفاعل في ضمن القسم الاول اختاروا عبارة عدم الفعل الاعم من الترك وبهذا
البيان اندفع ما يمكن ان يقال ان حركات الشرطية في التعريف على ان تقيدتين
لم يصدق على اختيار الواجب تعالى في شيء من جانبي الفعل وعدم الفعل لان

قوله وايضا لما احتاجوا
الى آخره وايضا لم
يصح ما اشار اليه
المصنف في المواقف
من ان الحكماء يخافون لنا
في شمول القدرة بالمعنى
الاعم بناء على قواهم
الواحد لا يصدر عنه
الا لو احدا في غاية الامر
الاقتناع الذاتي
اصدور منه مدد عنه
نقد

آخره فيه ردلا زعمه
الكاتبى امن ان بين كل
شئين حتى النقيضين
لزوما جزئيا برهان
من الشكل الثالث بان
يقال كلما تحقق
النقيضان تحقق احدهما
وكما تحقق النقيضان
تحقق الآخر يتجانه
قد يكون اذا تحقق
احد النقيضين تحقق
الآخر وانت خبير بما
فيه لانه ان قيد التالى
فيهما بقيد في ضمنهما
فاللازم هو انه قد يكون
اذا تحقق احدهما في ضمن
مجموعهما تحقق
الآخر في ضمن
مجموعهما ايضا
باعتبار ولا تقر ب
لان النقيضين شيان
بافتراقهما كما انهما
شيان باعتبار اجتماع
عهما فلا يثبت المدعى
وان قيد بقيد وحده
اى منفردا عن الآخر
فالقد متان كاذبان
وان لم يقيد بقيد
اصلا فان ارد بهما
انهما

احدى الشرطين لا تصدق في حقه تعالى بالنسبة الى ذلك الجانب لا اتفاقية
خاصة لان صدقها بصدق طرفيها ولا عامة لان صدقها بصدق التالى
كما تقرر في محله مع ان الشرطية الثانية كاذبة الطرفين في حقه تعالى بالنسبة الى
المستبعد التام والشرطية الاولى كاذبة الطرفين بالنسبة الى غير المستبعد التام
عندهم وان حملنا على اللزوميتين الكليتين لم يصدق على اختيار العباد اذ ليس
العبد كالمشاة فعل وان حملنا على اللزوميتين الجزئيتين صدق على ايجاب الطبايع
افعالها اذ بين كل شيئين غير متناهيين لزوم جزئى على بعض الاوضاع الممكنة
الاجتماع مع المقدم واقوله ان يقال لو شاءت النار ان تفعل حرارتها واراد
الواجب تعالى فعلها اياها يلزمها ان تفعل حرارتها وان لم تشأ واراد الواجب
تعالى عدم فعلها يلزمها ان لا تفعل وحاصل الاندفاع انا نختار الاخير كما هو
المناسب ليكون كلمة ان للاهمال والمهملة في قوة الجزئية ونمنع صدق التعريف
حينئذ على ايجاب الطبايع لوازمها مستندا بان الحيثية المذكورة في التعريف
كنائية عما ذكرنا بقربنة زيادة المشية لا يقال بايجاب الطبايع خارج بقيد الفاعل
اذما لا شعور ولا مشية له لا يكون فاعلا لانا نقول هذا ايضا منازع فيه بين
الفرقيين واطلق الحكماء عليها الفاعل وايدى المحقق الطوسى بما نقل عن
بعضهم من انه اتقوا اول البرد فانه يفعل بايديكم ما يفعل بشجاركم فاتفق
المتكلمين معهم في هذا المعنى الاعم مبنى على اطلاقهم الفاعل على الموجب
والمختار على ان حمل الفاعل على صاحب المشية يوجب استدراك الحيثية اذ ليست
الا للفرق بين الايجابين كما عرفت نعم لو كان التعريف لقسم خاص ذهب اليه
الحكماء لكنا له وجه ويمكن دفع البحث بانه ذكر المعنى الاعم واراد القسم
الخاص المقابل للمعنى الاخص المعتبر عند المتكلمين بقربنة مقابلة العام للخاص
وبان قوله ومقدم الشرطية الى آخره جملة حالية كانت حالا عن الضمير الراجع
الى الواجب تعالى اى والحال ان مقدم احدى الشرطين دائم الوقوع ومقدم
الآخرى دائم اللاوقوع في حقه تعالى فيقوم مقام تلك الضمنية وبان الشرطين
في كلامه لزوميتان كليتان على نحو ما ذكره الشيخ من ان مهملات العلوم
كليات وان كانتا لزوميتين جزئيتين في المعنى الاعم المشترك على كل حال
ولو خرج ايجاب الطبايع بقيد الفاعل كما لا يخفى هكذا ينبغي ان يحقق معنيا
القدرة والاختيار وان يعرف قدره وينظم في سلك الاعتبار (قوله وصدق
الشرطية الى آخره) دفع توهم نشأ من قوله دائم اللاوقوع بان يقال فعلى هذا
لا يصدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم فلا يصدق

التعريف على اختياره تعالى فيه وانما يصدق او صدق كانا الشرطين في حقه
 تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم لانه المعتبر في التعريف لان صطف احدى الشرطين
 على الاخرى باو او الواصلة لا باو الفاصلة وذلك الدفع بان يقال صدق الشرطية
 اللازمة لا يتوقف على صدق طرفيها بل قد تصدق بكذب طرفيها كما في قولنا
 ان كان زيد حارا كان ناهقا و بكذب احدهما كما في قولنا ان كان حارا كان
 حيوانا كما تصدق بصدق طرفيها كقولنا ان كان انسانا كان حيا وانا كما تقرر في محله
 (قوله ودوام الفعل وامتناع الترك الى آخره) جواب عما اوردته المتكلمون على
 الحكماء بان القول بايجاب الواجب تعالى في افعاله مع القول باختياره تعالى
 متناقض لان الايجاب ينافي الاختيار وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع
 تركه عند تمام الاستعداد بسبب الغير الذي هو المشية والعلم بضرر الترك لا الذات
 الفاعل فغاية ما لازم من القول بالايجاب هو الايجاب بالغير لا الايجاب بالذات لينا في
 الاختيار الا يرى ان دوام الاغراض بسبب الغير الذي هو العلم بضرر الترك في
 مثال الابرّة لم يكن منافيا للاختيار وللإشارة الى انتفاء الوجوب الذاتي في ايجاب
 الواجب تعالى عبر عن الوجوب بالدوام مع ان امتناع الترك يوجب الوجوب قال
 الامام حجة الاسلام الاغراض المذكور ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا
 كما تفرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظهر في الافعال الطبيعية
 واقتائل ان يقول فيه انظر لان حركة الجفنتين عند الاغراض ليست حركة
 طبيعية لهما لان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام الثقيلة نحو المركز بل هي
 حركة ارادية بتدبير الاعصاب وتحريك العضلات قطعاً وكون التحريك عند
 قصد الغرض مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لا ينفى توسط الارادة والتحقيق
 كون تلك الحركة ارادية شرطاً وكون الغرض عاقلاً وقت لغز الا ان يحمل
 مراده على ان تعالى الارادة بالاغراض مقتضى طبع الحيوان بشرط العلم بضرر
 الترك لا من حيث هو هو فلا يوجد هناك اختيار بالمعنى الاخص وان وجد
 اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بضرر الترك ضروري للشخص العقل وليس
 هو بمختار فيه فيكون تعالى الارادة الموجبة للاغراض لامر خارج ضروري له
 فيكون ذلك الاختيار بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص قطعاً نعم نجه على اشارح
 وعلى الحكماء ان الاختيار بالمعنى الاعم انما وجد في مثال الابرّة لان الاغراض يمكن
 الانفكاك عن ذات الغرض لان ما يوجبه من العلم بضرر الترك والمشية اللازمة له
 ليس شئ منهما من ذاته ولا لازم ذاته واذا احتجج الى قولهم مادام عاقلاً

٩ صادقاً صادقاً
 سواء كان كذا في حقه
 في ضمن المقيد الاول
 او في ضمن المقيد الثاني
 فكذلك هما كاذبتان
 وان اريد انهما
 صادقتان فيما اذا
 تحقق التالي في ضمن
 المقيد الاول فقط
 فيؤول النتيجة الى نتيجة
 الاول فلا تقرب
 ايضاً بخلاف ما اذا
 لم يكن المقدم والتالي
 متفنيين لان مجموعة
 التالي مع المقدم يكون
 من الاوضاع الممكنة
 الاجتماع مع المقدم
 فهو بشرط ذلك
 الاجتماع يستلزم كذا
 فقد ظهر دليل آخر
 على ما ذكرناه في
 الاصل

بمخلاف الجود والفيض الذي هو فعل الواجب اللازم المشية والعلم بضرر الترك
عندهم لان العلم والمشية والقدرة وسائر الصفات كلها عين الذات عندهم لصفة
زائدة لاحقية ولا اعتبارية بالنسبة الى المعلوم الاول والالم يكن ذات الواجب
علة تامة بسيطة بالنسبة اليه وهو خلاف مذهبهم فيلزم ان يكون إيجاد المعلوم
لازما لذات الواجب بلا توسط شيء اصلا ولو فرض انها اوصاف اعتبارية
زائدة فتلك الاوصاف لازمة للذات والجود اللازم للازم للذات لازمه ايضا
فلا يمكن انفكاك الفعل عن الذات بوجه فيؤول الكل الى اليجباب الذاتي
بحيث يوجب العجز عن الطرف الاخر فلا اختيار اصلا فالحق ان الشناعة
العظيمة لازمة لهم وان نستروا بعبارة تدل على الاختيار كعبارة الدوام
من الشارح هنا وقد ضربوا مثلا في الكناية عن عدم الشيء بكسب الاشعري
واللايق بالاضاربين ان يقدموا اختيار الحكماء ويقولوا هو اخفى من اختيار
الحكماء وكسب الاشعري فانه اخفى من كسبه فان اراد الشارح بالغير في قوله
وامتناع الترك بسبب الغير الممكن الانفكاك من ذات الفاعل كما في مثال الابرة
والقتل فعدم المناقاة صحيح ولا يؤيد المطالب وان اراد مطلق الغير ولو كان
عين ذات الفاعل او لازم ذاته فذلك غير صحيح قطعاً فيما كان عين الذات
اولا زمة فان ماله الى محض اليجباب الذات المتاني للاختيار كما اشار اليه الامام
الرازي ولا يندفع بما ذكره الطوسي مما قدمنا من حديث مرور الجواد بالمشرف
على الموت من الجوع والعطش فان ذلك الجواد مختار في الاحسان لا يمكن
انفكاك الاحسان عن ذاته ايضا (قوله فما ظنك بمن يكون علمه) اي علمه
بضرر الترك عين ذاته لازمة على ذاته كالغمض والجواد المحسن فيكون
امتناع تركه اشد من امتناع تركهما لكن عرفت ان ذلك الامتناع اذا بلغ
الى مرتبة الامتناع الذاتي لم يبق اختيار اصلا وجعل العلم بضرر ترك الممكنات عين
الذات مبني على العلم بمعنى مبدأ الانكشاف كما اتفق فيه الحكماء (قوله فهو قادر
الى آخره) اي اذا عرفت معنى القدرة عند المتكلمين ممتازا عن معنى القدرة عند
الحكماء فنقول مدعى المص من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ثابت
باداة ثلاثة مؤيدة بالشرع والمقابل ان يقول كان عليه ان يتعرض باثبات
اصل القدرة بهذا المعنى عقيب قوله قادر ثم باثبات شمولها هنا كما تعرض
باثبات اصل العلم اولا ثم باثبات شموله اذ كما ان هناك من ينكر اصل العلم ومن ينكر
شموله فكذا هناك من ينكر اصل القدرة بهذا المعنى وهم الحكماء ومن ينكر شمولها
وهو فرق عديدة كافي المواقف وما قبل لم يتعرض له ليل اصل القدرة كما تعرض

لدلائل اصل العلم في بحث العلم اما لكونه متفقا عليه كما اشار اليه آتف واما للاكتفاء بما سبق من حدوث العالم واستناده اليه تعالى فان حدوث الما اول دليل على قدرة الاله اذ لا يجاب بقتضى القدم انتهى فخل من وجوده اما اولاً فلا لأن اصل القدرة المتفق عليه هو اصل القدرة بالمعنى الاعم واسكلام في اثبات القدرة بالمعنى الاخص والحكماء انكروا اصل القدرة بهذا المعنى فضلاً عن شمولها واما ثانياً فلا لأن الثبوت في ضمن حدوث العلم على تقدير تعدمه مشترك بين لاصين لامتناع استناد الحادث الى القادر بدون العلم فان كفى الثبوت الضمني في رد المنكر يكفي في اصل العلم ايضا والا فلا يكفي في اصل القدرة ايضا واما ثالثاً فلا لأن ثبوت اصل القدرة بحدوث العالم انما يتم اذ ثبت استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء من غير واسطة وذلك غير ثابت بحدوث العالم ولا بطلان مطابق التسلسل اذ غاية ذلك وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو لا يستلزم استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء بل واز ان يصدر عنه تعالى بالاجاب واحد مختار وان يكون ذلك المختار فاعلا لحوادث بالاختيار واذا استدلل المتكلمون على اصل القدرة بهذا المعنى بما اشار اليه المصنف في المواقف من ان الواجب تعالى لو كان موجبا في افعاله لزم قدم الحادث اذ لو حدث حينئذ لتوقف صدوره منه على شرط حادث ونقل الكلام اليه فليزم التسلسل في تلك الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واورد على هذا الدليل انه انما يفيد قدرة الواجب اذ ثبت استناد حادث من الحوادث اليه تعالى ابتداء وذلك ممنوع بل واز ان يكون الواجب تعالى موجبا صدر عنه بالاجاب واحد مختار يصدر عنه الحوادث بالاختيار فيكون واسطة بين الواجب تعالى وبين الحوادث كالحركة الدورانية الواسطة بينهما عند الحكماء والمنتفى بطلان مطابق التسلسل هو توسط الحركة لمرمدية لا توسط هذه الواسطة وما اشار اليه المحقق الطوسي في البحر بدحيث قال وجود العالم بعد عدمه ينفي الاجاب والواسطة غيره فلو ان من ان حدوث العالم بجميع اجزائه يستلزم انتفاء تلك الواسطة اذ على هذا يكون تلك الواسطة حادثة ايضا مع ان الصادر عن الواجب بالاجاب لا يكون حادثا بل قد بما فتدرده اشار ح الجدي بانه انما يتم لو ثبت بما ذكره فيما سبق حدوث جميع ما سواه تعالى وليس كذلك وانما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولم يثبت عنده امتناع الجواهر المجردة فحينئذ يجوز ان يكون تلك الواسطة جوهر مجردا قد بما ولذا قال المصنف في المواقف هذا الاستدلال انما يتم باحد الطرفين القول بحدوث ما سوى الله تعالى وصفه مع امتناع قيام

قوله ولا مخصص الخ وما اشار اليه الشريف المحقق من ان لا يثبت في ٣٣٦ بحمد حدث ما سوى الله تعالى وصفاته

المسالك مسالك الامكان
الشامل لحدوث الكل
جسم كان او جوهر
مجرد او مسلك خاص
بحدوث الاجسام مع
نفي المجردات وبكل
من المسالك يتم اثبات
اصل القدرة ههنا
لا يجري في كلام
الشارح ههنا فانه
لم يثبت الحدوث بشئ
من المسالك بل بابطال
مطلق التسلسل فقط
وانما يجري في كلام
المصنف في المواقف
حيث اثبت حدوث
الكل بكل من المسالك
قبل بحث الالهيات
ثم اثبت فيها اصل
القدرة وشمولها على
ان الشارح ليس ممن
اقام دليلا على امتناع
المجردات فلا يجري
المسالك الثاني ههنا واما
المسالك الاول فلا
يجري لاهنا ولا في
المواقف لانه موقوف
على كون الواجب
قادرا مختارا فلو بين
اصل القدرة به كان
دورا كما لا يخفى

حوادث متعاقبة غير متناهية بذاته تعالى الثاني ان يبين في الحادث اليومي انه
لا يستند الى حلول مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة ولا مخصص ههنا
الا بما اشار اليه شارح المقاصد من ان المخصص يعني الحكماء موافق لنا في نفي تلك
الواسطة وانت خبير بان ليس الغرض من علم الكلام إلزام المخصص فقط بل
تحصيل اليقين او لا ثم إلزام فلا بد من الانجلاء ههنا الى الاداة السمعية وستعرف
(قوله لان مقتضى القدرة هو الذات) لو جوب استناد صفاته تعالى الى
ذاته والمصحح المقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان
المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته
في البعض ثبت الكل كذا في المواقف وشرحه وهذا هو دليل الاشاعة على
شمول القدرة وصرح المصنف هناك بان هذا الاستدلال مبني على ما ذهب
اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفي محض لامتناع فيه اصلا
ولا تخصيص وان المعدوم لامادة له ولا صورة خلافا للمتميزة في الاول والحكماء
في الثاني فلا يتوجه على الدليل بناء على الاول ان يقال يجوز ان يكون خصوصية
بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة به وبناء على الثاني
ان يقال يجوز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون
نسبة الذات الى جميع مآتمه من الممكنات على السواء كبرودة النار وابتعاد
ما سوى المتع بالذات وقيل لا يتم الدليل بهذا القدر بل لا بد ايضا من نجاس
الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقية ليكون اختصاص بعضها
ببعض العوارض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك
الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها كاجداد البرودة في النار
وليس بشئ لانه يدرج في استعداد المادة لان مراد المصنف من المادة والصورة
اعم من موضوع الاعراض لالهولي فقط والذالم يقتصر على المادة بل كلامه
محول على التمثيل فان ذهب اليه اهل الحق ان فعل الواجب لا يتوقف على ممكن
آخر ولو كان ذلك الممكن جوهر مجردا يمتنع تركبه من الجواهر الفردة وبهذا
البيان ظهر اندفاع ما قيل لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان
ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركا وذلك الاندفاع لان الاختلاف
في امكان الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادي او بتميز المعدومات
الممكنة ولما بطلا عند اهل التحقيق لم يبق هناك مخصص سوى الامكان الذاتي
المشترك نعم يرد عليه ابحاث الاول انه ان اريد ان الذات تقتضي القدرة
بالمعنى الاخص فنوع كيف والثابت باتقان الافعال العلم والقدرة بالمعنى

(الاعم)

وفي بعض النسخ ان اريد ان الذات تقتضي
وانما اريد منها تقتضي معنى الاخص فنسب
لكنه ثابت الخ

قوله بناء على ان الخصم

الى آخره لا ينبغي
ان الخصم في اصل
القدرة هو الحكمة
واما الخصم في شمول
القدرة هنا فارق عديدة
من جملةها التجهون
القائلون بان قائل
المواد في عالمنا هذا
هو الكواكب لا الواجب
تعالى فاعلم انهم
اثبتوا تلك الوسطة
وهي الكواكب وان
لم يثبت اياها النظام
وابو القاسم واتباعه
والجباية من المعتزلة
الا ان يقال التجهون
قائلون بحدوث العالم
ولذا لم يجهلهم المصنف
من المخالفين في اصل
القدرة بل من المخالفين
في شمولها وفيه انه
جمل الفلاسفة منهم
ايضا بناء على قولهم
الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فاعلم ان
ان الخصم كذلك
كما لا ينبغي

قوله الذي اى وقت

الاعم والجواب ان هذا الدليل مبنى على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص
بحدوث العالم بناء على ان الخصم ممن وافقنا في اني الوسطة المذكورة فالقدرة
التي اقتضتها الذات لا تكون الا بالمعنى الاخص وانما قال فان ثبت قدرته في البعض
الحق الثاني ما اشار اليه بعض المحققين من ان الامكان الذاتي انما يصح امكان
ان يوجد بايجاد فاعل ما لا يراه سواء كان ذلك الفاعل موجبا او مختارا فهو ايضا
انما يصح المقدورية بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص والجواب ان الذات لا تقتضت
القدرة بالمعنى الاخص فقد كان الواجب تعالى قادرا على جميع الممكنات بالمعنى
الاخص وان كان المقدورية الصحيحة بالامكان هي المقدورية بالمعنى الاعم الثالث
انه لو كان لا يمكن الذاتي صحح المقدورية تلك كانت صفات الواجب تعالى مقدورة
ايضا لانها من جملة الممكنات حقيقة وان لم يطلقوا عليها لفظ الممكن بل لفظ
الواجب بمعنى الواجب بالغير واللازم محول والجواب قد سبق من الشارح
انه لا بأس في القول بعدم زيادة الصفات فعلى هذا القول لا اشكال اذ لا يكون
الصفات من جملة الممكنات حينئذ بل هي الذات واما على القول بالزيادة فاعلم
المراد من الامكان المصحح ايسر مطلق الامكان بل الامكان مع قيد الحدوث بمعنى
عدم القدم كما في قولهم ان علة احتياج الممكن الى العلة هو الامكان مع قيد الحدوث
ويؤيده ان مراد المصنف من الممكنات ما ليس بتقديم وما قبل في دفعه ان المراد
بالامكان المصحح هو الامكان الخاص الوقوع الخاص عن الوجوب قطعا وهو
فيما عدا الصفات لانها واجبة بالغير باقتضاء الذات اياها ولا ينافيه اطلاق الشارح
الممكن على الصفات في موضع آخر فهو مع ما اعترف به من المناقاة الظاهرية
فاسد في نفسه لانه مستلزم تخصيص المقدورية بزمان الاستقبال كقدورية بقاء
الممكن حال الحدوث ومقدورية بجهة الاتي حال العدم اذا لم يكن الخاص
الخاص عن مضائق الوجوب مختص بالامكان الاستقبالي لان كلا من الوجود
والعدم المحققين بالفعل واجب بعلة مع ان العدم الحاصل للمدوم الممكن مقدور
حال العدم كما ان وجوده الاتي مقدور حال العدم والوجود الحاصل للحدث
ان الحدوث مقدور في ذلك الآن كما ان وجوده في بقاءه من الازمنة مقدور في ذلك
الآن ايضا وكذا الوجود الحاصل للممكن الباقي في كل آن من آيات بقاءه مقدور
في ذلك الآن وفيما قبله كما اشار اليه البيضاوي ولذا حكى ابن المراد من الامكان
المصحح هو الامكان الذاتي فان قلت لا شبهة في ان ايجد الممكن اعادة الوجود
بازالعدم والاعدام الممكن عدم اعادة الوجود في ازمان ثانی للوجود لا اعادة

الوجود للموجود ولا ازالة الوجود الحاصل في الزمان الاول لانها محالان
فالمصحح لتعلق القدرة ليس الا الامكان الاستقبالي قلت نعم لكنهم قصدوا
بقولهم ان المصحح للمقدورية هو الامكان الذاتي ان تعلق القدرة بشرط الامكان
الاستقبالي متحقق في جميع مواد الامكان الذاتي مادامت ممكنات ذاتية ليظهر
رد المترتبة وغيرهم من المخالفين فلا اشكال فافهم فانه دقيق الرابع ان اراد
ان الامكان مصحح لمقدورية الكل فهو اول المسئلة فان اراد انه مصحح
لمقدورية البعض فلا بد من التعرض باشتراك الامكان المصحح بين الكل
وباستواء نسبة الذات الى الكل كما تعرضوا في هذا الدليل والجواب
ان لام الامكان محمولة على العهد الخارجي اى المصحح هو الامكان المذكور في ضمن
قوله قادر على جميع الممكنات ولا شك في اشتراكه بين الكل مع انه يصرح
باشتراكه عقيب هذا الدليل في صدر الدليل الثاني بلا فصل ليكون وحده
دليلا للملازمة التي فوقه ومع المقدمتين دليلا آخر ففي كلامه هنا ايجاز لطيف
واما نسخة لان الامكان مشترك الخ بدون الواو فسهو من قلم الناسخ لانها
توجب استدراك مقدمات بعده الخامس ما قيل ان المقدورية بمعنى صحة
الصدور صفة اعتبارية لا تحتاج الى مصحح والجواب انه ظاهر الاندفاع
لان بعض الاعتبارات يترتب على البعض الاخر كالمؤثرية والمتأثرية المتضايفين
المتربتين على نفس التأثير الذي هو من مقولة الفعل فلو فرضنا ان المقدورية
بمعنى صحة الصدور عن فاعل ما لكونها متلازمة مع الامكان الذاتي مستغنية
عن المصحح فلا شبهة في ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل معين تحتاج
الى مصحح لان الفاعل المعين يقدر على شئ دون شئ آخر يقدر عليه فاعل
آخر دون الاول فصحح المقدورية بالنسبة الى كل قدرة معينة شئ آخر واما المصحح
بالنسبة الى القدرة البالغة الى المرتبة القصوى التي لا يتصور فوقها مرتبة اخرى
كما هو مقتضى وجوب الوجود المقتضى لحصول جميع الكمالات الممكنة
بالفعل بل بالضرورة فانما هو الامكان الذاتي الشامل لما عدا الوجوب والامتناع
الذاتيين اما مطلقا او مع قيد الحادث فلو قيل هذا الشئ مقدوره تعالى
لانه ممكن في ذاته كان دليلا لما (قوله فاذا ثبت قدرته في البعض الى آخره) تقرير
الدليل انه كما ثبت قدرته تعالى على البعض ثبت قدرته على الكل
من الازل الى الابد لكن المقدم حق فكذا التالى اما المقدم فلما ثبت
قدرته على العالم الحادث المستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة واما الملازمة
فلان قدرته تعالى مقتضى ذاته فلا يمكن انفكاكها عنه تعالى اين تصور كونه قادرا

التأثير الفاعل
الفاعل المتأثر
المتحول

في وقت دون وقت و صحيح مقدورية ذلك البعض هو الامكان الذاتي وهو مشترك
 بين جميع الممكنات الغير القديمة و اذا وجد الفتنى و المصحح و ارتفع الموانع يلزم
 ان يكون قادرا على جميع الممكنات مادامت ممكنات لا بمعنى انه قادر في الازل و فيما
 لا يزال على ايجادها في الازل و فيما لا يزال لامتناع استناد القديم الفاعل المختار بل
 بمعنى انه تعالى قادر في الازل و فيما لا يزال على ايجادها فيما لا يزال سواء كان زمان
 القدرة مقارنا لزمان الوجود كما في القدرة في حالى حدوث و البقاء او مقدما عليه
 بناء على ان الامكان الذاتي الازل لا بدى اعم من الامكان الاستقبالى او متأخرا عنه
 ان امكان اعاده المعلوم بعينه و الا فلا يكون من جملة الممكنات ولا يتجه على هذا
 الدليل و امثاله انه قياس فقهى لا يفيد البين لما اسلفنا من ان الحكم بحكم البعض
 على البعض الاخر قطعى فيما كان اشتراك العلة قطعيا كالقياس الفقهى بعلة
 منصوصة (قوله ولان الامكان مشترك الى آخره) دليل آخر بان يقال لانه
 ان الامكان الذاتي مشترك بين الكل فكل ممكن قابل لان يوجد بايجاد الغير
 اياه فهو على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد بواجب فالواجب فيكون قادرا
 عليه وان لم يوجد ابدأ او بايجاد ما وجده الواجب اوجب انتهاء سلسلة الممكنات
 اليه تعالى بناء على امتناع الدور و التسلسل و حينئذ يلزم ان يكون قادرا عليه
 ايضا لان الاقتدار على ايجاد موجد موجب الاقتدار عليه بالطريق الاول و انما
 يوجد بل اوجد ذلك لغير اصدار عنه تعالى اذا المراد هنا اثبات شمول القدرة
 لاثبات شمول الارادة و الاجاد بالفاعل و لا يتجه عليه ان يقال يجوز ان يكون قادرا
 على موجد و لا يكون قادرا عليه لما منع مثل عدم الاستعداد و اختصاص بعض
 المدومات بخصوصية مائة عن تعاقب القدرة اذ كما ان الدليل الاول مبنى على
 بطلان الاستعداد و تمايز المدومات فكذا هذا الدليل و لا يتجه عليه ايضا ما قيل
 يجوز ان يكون الواجب له لي مختارا في البعض و موجبا في البعض اذ كما ان الدليل
 الاول مبنى على ثبوت اصل قدرة الواجب بطلان الواسطة السابقة بان يكون
 له لم بجميع اجزائه حادثا فكذا هذا الدليل بل ذلك البراد انما يتوجه على دليل
 اصل القدرة كما عرفت لا على هذا الدليل اذ بعد ثبوت ان العلم بجميع اجزائه
 حادث لا يجوز ان يكون الواجب له لي موجبا في شئ منها اذا صادف عن افعال
 الموجب القديم لا يكون الا قدما و اما ما قيل يرد عليه انه ان اريد بقوله وقد ثبت
 انه فاعل بالاختيار الخ اختياره في جميع الممكنات فهو اول المسئلة و ان اريد اختياره
 في الجملة فهو غير مفيد بل و ان يكون مختارا في البعض و موجبا في البعض الاخر

غير قوله حاشا

المعدلات المهي
لها لا يجامع

تقول سم

النسبة في العقول

لما تقول المحتر

النسبة في الجواهر

وهي يسقط عنها

ثم يصدر عن ذلك البعض الآخر والقول بان هذا الدليل مبني على حدوث العالم
فصدور البعض بالاجاب بنافي حدوثه لان الصادر بالاجاب يكون قدما
لا يدفعه لجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى لامن العالم فقطحي
الفساد لان صدور البعض الآخر عن تلك الصفة ان كان بالاجاب يلزم تسلسل
المعدلات لان استناد الحوادث الى القديم الموجب يستحيل بدون شروط معدة
وان كان بالاختيار يلزم ان يكون تلك الصفة فاعلة مختارة موصوفة بالحياة
والعلم والقدرة والارادة وذلك باطل عند جميع العقلاء اذ لم يجوز عاقل كون
الفاعل المختار صفة وانما يجوز كونه مجزوا او مجتمعا قائما بذاته كما لا يخفى (قوله ولان
العجز عن البعض الى آخره) ظاهره دليل تفرع الملازمة القائلة بانه اذا ثبت
قدرته في البعض ثبت قدرته في الكل فهو بظاهره يؤيد النسخة الاخرى
بدون الواو لكن عرفت ما فيه من استدراك المقدمات والقول بان قوله وقد ثبت
انه فاعل بالاختيار اشارة الى حقيقة المقدم وقوله ولا بد للممكن الى آخره اشارة
الى ما تركه من دليل القوم وهو استواء نسبة الذات الى الكل ايس بشي لان التطويل
ليس مذاق الشارح على ان استفادة استواء نسبة الذات من الامكان الذاتي
المشترك المصحح اظهر من استفادته من قوله ولا بد للممكن الى آخره فيكون
ذلك القول مستغنى عنه على تقدير ان يكون الكل دليلا واحدا بلا شك اذ لا حاجة
اليه بعد اخذ المقدمات السابقة فالوجه ان ما سبق الى هنا دليلا وهذا دليل
ثالث بان يقال ولان الامكان مشترك وقد ثبت كونه تعالى قادرا على البعض فلو
لم يكن قادرا على الكل يلزم العجز عن البعض وهو محال في حقه تعالى وهو ايضا
مبني على ان القدرة مقتضى الذات والامكان مشترك مع ارتفاع الموانع كحديث
الاستعداد وتغير المعدومات نعم اورد القوم لهذا المطالب دليلا واحدا هو الاول
لكن الشارح المحقق اشار الى انه بعد البناء على بطلان حديث الاستعداد
وتغير المعدومات يمكن هنا دليلا آخر ان (قوله مع ان النصوص الى آخره)
يشعر بان النصوص تصلح هنا مؤيدة لادليل برأسه لما يأتي وما قيل الفرق بين
التأييد والاثبات في هذا الباب تحكم قد فوع بان ايس معنى تأييد الدليل العقلي
بالسمعي ان الدليل العقلي انما يفيد العلم القطعي بالدليل السمعي والالام يكن العقلي
دليلا على هذا المطالب بل معناه ان مراتب العلم القطعي متفاوتة والدليل العقلي
بانفراده يفيد مرتبة منها ومع الدليل السمعي يفيد مرتبة اخرى فوقها وانقادح
الدليل السمعي هنا لاجل المصادرة الموجبة لعدم حصول العلم اصلا وقد اندفعت

المصادرة بما افاضه الدليل العقلي اذ غاية ما يلزم ان يتوقف العلم القطعي برتبة
عالية على العلم القطعي برتبة دونها ولا محذور فيه كما لا محذور في توقف اكنساب
كنه الشيء على العلم به برسمه فالدليل السمي يصلح مؤيدا لدليلا برأيه ولذا
صح تأييد البراهين العقلية بالادلة السمية الضمنية لانها مع تلك الادلة تغيد زيادة
اطمينان (قوله كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير) اذ القدرة في هذه الآية وغيرها
من الآيات والاحاديث هي بمعنى صحة الفعل والترك لا مذهب اليد الحكماء
من القدرة المجردة للايجاب والا فاما ان لا يكون الواجب تعالى قادرا بهذا
المعنى على الكل وهو خلاف النص او يكون قادرا على الكل فيلزم ان لا يوجد
لحادث او يلزم التسلسل لامتناع استناد الحوادث الى الفاعل الواجب اقديم
بدون شروط حادثة معدة غير متناهية واذا احتاج الحكماء الى حركة سرمدية
معدة ليكون واسطة بين الفاعل الموجب والحوادث والكل باطل عند اهل
السنة وسائر المتكلمين ثبت انها بمعنى صحة الفعل والترك اذ لا فتل بافصل وايضا
كون القدرة في الكتاب والسنة بهذا المعنى ثابت باجماع الامة بل باجماع الملين
فان فرضنا ان الشيء في الآية بمفهومه بمع الصفات القديمة فهي مستندة عقلا
كذات الواجب تعالى وقد ثبت في الاصول ان الاستثناء عقلا او بكلام متصل
لا يقدح في كون الدلالة على حكم الباقي قطعية فن قال انما يصح الاستدلال
بالآية المذكورة على هذا المطلب او كانت القدرة فيها بمعنى صحة لفعل والترك
وذلك ممنوع كيف وحينئذ يلزم قدرة الواجب على صفاته القديمة بهذا المعنى
مع انه تعالى موجب فيها كما تقدم فقد ضل عن سواء السبيل ولم يدرك ما يلزم على
تقدير حل القدرة على ما يجمع الايجاب واما من قال في دفعه قد سبق من
الشارح ان الامتناع بسبب الغير لا ينافي الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات
بسبب ان الخلو عنها نقص لا ينافي صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايضا بالمعنى
المذكور فهو اضل منه اذ قد سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم
موقوف على العلم والقدرة والادارة فلو كانت هذه الصفات مستندة الى الذات
بالاختيار يلزم الدور والتسلسل وايضا عدم النقص لازم لذات الواجب فيكون
وجود الصفات لامر خارج ضروري لذات الواجب فلا يكون مختارا فيها بهذا
المعنى قطعا بل ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتيبها على المشية وعدم صدق الشرطية
الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى صفته تعالى كما تقدم بل حال الذات مع
الصفات على مذهب الاشاعرة وجهود المتكلمين ليس الا محض الاجحاف

من حله

يعني
من اثبات الطلب بالدليل
رجلي

عند اول الباب وبهذا البيان ثبت العلم القطعي بطلان احتمال الواسطة
السابقة بالادلة السمعية على مذهب المتكلمين ولو كانت تلك الواسطة
من المجردات وانضح اصل القدرة وشمولها بمجازم الاعتقادات واما ما ياتي
منه من الاراد فتنزل الاوتاد (قوله قبل الاولى في هذا المطلب) معارضة لمدعى
الضمي المستفاد مما فعله ودليل المعارضة ما يستفاد من كلام القائل هو ان هذا
المطلب لا يتوقف على ارسال الرسول مع شهرة ان الدليل السمي هو العمدة
في اثبات العقائد وما قيل ان الدليل السمي انما يفيد الظن فهو خلاف التحقيق
والقائل هو العلامة التفتازاني في شرح المقاصد فانه بعدما اشار الى ضعف ادلة
اصل القدرة مستندا بقواعد الفلسفة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع
والنصوص بان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب والسنة ودلالة المعجزات وهل
يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون الباري تعالى عالما قادرا فيه
تردد وتأمل قال هنا ان الاشاعة استدلو على شمول القدرة بان مقتضى القدرة
هو الذات والمصحح هو الامكان ولما توجه عليه ان يقال لم لا يجوز اختصاص
بعض الممكنات بشرط تعلق القدرة او عدم مانع عنه ومجرد وجود مقتضى والمصحح
لا يكفي بدون وجود شرط او عدم مانع (اجيب بانه لا يمكن للممكنات قبل الوجود
ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على قياس
ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته تعالى من مثل هذه
الآية وكذا قال في اصل العلم وقد تمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من
الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وازال الكتب
يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور ور بما يجب بمنع التوقف فانه اذا
ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم لكل ما خبروا به وان لم يخطر بالبال
كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم بنحو ذلك في صفة الكلام على
ما صرح به الامام ثم قال في شمول العلم اما سمعا فمثل قوله تعالى والله بكل شيء
عليم عالم الغيب والشهادة الى غير ذلك من الآيات فقد حكم بصحة الاستدلال
واولونه بالادلة السمعية في شمول العلم والقدرة لافي اصلهما والشارح المحقق
لم يلتفت الى ما اوردته على دليل شمول القدرة لاندفاعه على اصول الاشاعة لان
اختصاص بعض الممكنات بشرط او مانع اما ان يكون بواسطة الاستعداد
وعدمه كما زعم الحكماء او بتغيير المعدومات او بلزوم القبح والحسن لوجوده العيني
بصفة حقيقة او اعتبارية لازمة له والكل باطل على اصول الاشاعة واعتراض

الى السعد ضحا تقدم
كفي بدونه وجود شره
او عدم مانع

عاينه في دعوى الصحة والاولوية بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات كما يتوقف
 على اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولهما فحينئذ يكون تعرضه بالدليل السمي
 فيما سبق في كل من اصل العلم وشموله مبنيا على الجواب الذي حكم العلامة التفتازاني
 بكونه مكابرة (قوله اذا فرض قدرته على الارسال فقط) وان لم يتحذر على غيره
 اصلا كما يجاد الرسول والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من مخلوقات الغير الى
 البعض الآخر يكفي في صدور الارسال منه من غير توقفه على شمول القدرة
 والارادة وكذا يكفي العلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم اجالا والاحكام المرسل
 في صدور الارسال من غير توقفه على شمول العلم لجميع ما يصح ان يعلم (قوله لكن
 اثبات الارسال الى آخره) يعني ان اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمية
 موقوف على اثبات الارسال عند الامتة بالمعجزة ولا يكفي ثبوت الارسال في الواقع
 واثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة يتبع
 من قياس المساواة ان اثبات حكم في الواقع بالادلة السمية موقوف على اثبات
 شمول هذه الصفات فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات لم
 الدور والمصادرة اما المقدمة الاجنبية فظاهرة واما الصغرى فلان الادلة
 السمية في الحقيقة الكتاب والسنة لاستناد الاجماع اليهما وهما لا بد لان على
 ثبوت مدلولهما في الواقع مالم يحصل الجزم بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى
 وهذه السنة سنة نبيه المبعوث اليها لاجل الهداية ولا طريق الى هذا الجزم
 سوى خبر النبي بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وانه مبعوث من جانبه تعالى
 للهداية وثبات صدقه في ذلك الخبر بالمعجزات ثبت ان اثبات حكم في الواقع
 بالكتاب والسنة والاجماع موقوف على اثبات البعث والارسال بالمعجزة واما
 الكبرى فلان طريق اثبات الارسال بالمعجزة منحصر في انتظام قياس في ذهن
 من شاهد المعجزة بان يقال كلما كان هذا الفعل الخارق فعلا له تعالى مقارنا لدعوى
 النبوة ومنجمها لسائر شرائط المعجزة كما ينورها في المفصلات والحال اذا خاف
 الفاعل المختار عاقبة حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخاف عاقبته دل ذلك
 الامر على تصديقه قطعا يلزم ان يكون هذا النبي صادقا في دعواه لكن المقدم
 حق فكذا التالى ولا شك ان الاثبات بهذا الطريق موقوف على اثبات كون
 ذلك الفعل الخارق فعلا له تعالى لكونه مقدمة من ذلك القياس المنتظم واثبات
 كونه فعلا له تعالى موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة وانحصار الطريق
 مستفاد من اضافة المصدر المفقود للمعجزة اعني اضافة الطريق الذي هو عبارة

عن مضمون جملة ما روي بالمصدر بكلمة ان المفتوحة الداخلة عليها (قوله
واذا خالف الفاعل تختار لي آخره) يشير الى نسيجه بان السلطان يختجب
عن الرعية لو ارسل وزيره بجهل بحكم فكذبوه فادعى الوزير ان ثبت مدعا به
خارق يصدر عن سلطان باستدعائه فتوجه وزير نحو السلطان بمرأى منهم
واستدعى عند تصديقه في دعواه بمر خارق ففعل السلطان فعلا خارقا لعدده
وذلك هو من ذلك الفعل الخارق من منزلة تصديق نقول بان يقول ارسلته
بكم بذلك حكم بخلاف ما في فعله غير السلطان في ذلك الوقت فانه لا يدل
على تصديق السلطان ذلك وزير فلابد ان يكون لفعل خارق فعلا للسلطان
لكن المعتزلة جوزوا ان تكون المجزأة فعلا لغيره تعالى باذنه تعالى كما في شرح
التفصيل ويؤيدهم ان تصديق الوزير حاصل فيما اذا اشار السلطان الى خادم
يقوم بين يديه ففعله ذلك نخذه فقد ظهر ان النبي في قوله حين استدعاه النبي غوي
بتعني الخبر ليشمل الوزير ومن ان يحمل على الاصطلاح واستفيد الاشارة الى
نسيجه من مجرد عموم فعل تختار (قوله وهذا يتوقف على ثبت كونه فعلا
له تعالى) فاول دلالة المجزأة على صدق النبي بسبعة شروط الاول كونها فعلا له
تعالى او تركه الثاني ان يكون خارقا لعدده الثالث ان يمتد من معرضه الرابع
ان يكون ظهرا على مدعى النبوة الخامس ان يكون موافقا للدعوى فيوقف
مجزئي ان احبب مينا ففعل خارقا خرم يدل على تصديقه السادس ان لا يكون
مظهرا مكذبا له فوقف مجزئي ان ينطق هذا الضبط فنطق بكذبه لم يدل
على تصديقه بخلاف ما في احبب مينا فلا يختار فكذبه بعد لاحياء السابع
ان يكون مقارنا لدعوى نبوة او متأخر عنها لا متقدم عليها فان متقدم لا يدل
على تصديقه ويسمى اركضا (قوله فلا دليل لنا) اي لمعشر اهل قلاء متكاتبين
(على ان خصوصية المجزأة) اي مجزأة خاصة مشهورة (فعل لله تعالى
ومقدوره) اي صدر عنه بالاختيار لا بد يجب سوى شمول قدرته تعالى لجميع
الممكنات وعنده جميع المعصيات ورواه جميع الكائنات فثبت ان اثبات كونها
فعلا له تعالى بالاختيار موقوف على علم شمول هذه الصفات وذلك لعدم نظري
بحاج الى الاثبات فيكون ذلك ثابت موقوف على اثبات شمولها وقوله وان زعم
المعتزلة ثارة الى دفع مسئلة مقدر بان يذل عدم الدليل ممنوع كيف وقد ذهب
المعتزلة الى وجوده وحصل مدفع ان حكم بوجود دليل بحكم وزعم فسد
ولما توجه عبدين بغير لا يترتب من عدم علمكم بوجود دليل عدمه في نوقع

بغير معر عدم
النسب

سبا

فلحكم بعده في واقع مجموع شارح جو به اذ غوه و تتم وجوده لا يحدى
وحاصل الجواب نحو بر لم يدبر مرد ، لا تضع وجود دليل و هذا قدر
كيفية في اثار توقف على نسبت شمول و تعدد حمل وجوده لا بعد
تضع وجوده بل هو مع ذلك لا يتم غير مقصود به فانت توقف على
اثبات شمول و يؤيد توقف على نسبت شمول بقدر ما ذكره ، صنف
في توقف حيث قد دلالة لمجرت على صدق مدعى شدة عند جره
عامة انه لم يخلق بمصدق عقبة فان صهار لمجرة على يد مكاتب
وان كان ممكنا عقلا فهو مستغنى عادة كسار ، بحيث لان من قات بهي
ثم شق الجبل فوقفه على رؤسهم و قد نكدهم و قد وقع عليكم و نصدقوني
انصرف عنكم فكلهم هو بتصدية بعد عنهم و كذا عمو ، نكذبه قرب منهم
علم ضرورة انه صادق في دعوه ، و عدة قضية بمتاع ذلك من مكاتب مع
كونه ممكنا عند مكاتب ، غيب شمول قدرته اذ على جميع ، مكاتب و قد نكذبه
فيه بحث من وجوده ما ولا فلان غول بتوقف ، لم يكون بمجرة فدلالة تسمى
على لم يسمون القدرة و هو داردة خلاف موقع وجوده ، ذون نكذبه
صرحوا بان مجرت تدل على صدق عادة لا على الاكثريت دالة عقبة مرتبطة
بمسائل مدولانية بحيث لا يجوز تقديره غير دالة على مدولانية لان خورق
اعدت كاتفاض سموت و نكذبه كوكب و نكذبه جيب تقع مع تصرف
مدنا و فيه سعة و نكذبه في ذلك وقت و مع ذلك يخلق لغة تسمى عقبة
ثم بعد انما علم غطى بصدق لتي يسا ، على ان ايجاز و جيب يس
مشروطا بعد ، بعد عنهم فمجرد مشادة لمجرة بخلق لغة تسمى بعد
غطى بذلك نفس منتظم في ذهن مشادة من ر - نكذبه و يشرح صدره
للاعلام من غير توقف على شئ آخر عندهم و بعد هو مر - نجيب مدى
حكم بعلامه منتظر في يكون جو به مكابرة لان مرده من قوه و نكذبه بخصر
يسا ، آخره نكذبه توقف دالة لمجرت على سبعة ، علم بصل بم
و بقدره كما يؤيد ، صيغة الماضي لا يبي حضور مضيق و هو بعد دالة لمجرة
يكون مكابرة شاني و صريح من نكذبه من توقف لرم نكذبه توقف دالة
لمجرت على ثبت سموت بقدره و غيره ما فيرم نكذبه تصحيح دعوة لانبا ،
عبيهم لسلام بنك لمجرت نكذبه كنو على مذهب دالة عرة في شمول
نكذبه صفات و يجب عليهم ، مستغنى و لا ثبت سموت هذه صفات
بلادنة عقبة ثم بصير لمجرت و نكذبه قصي ، على حق عده توقف

ص

٢

العلم بكونها فعلا له تعالى على سابقة العلم بشمولها بل باصولها بل بوجود الواجب
 تعالى و اذا كان نبينا عليه افضل الصلوات مأمورا بدعوة الكل بتلك
 المعجزات و لو كان المدعو منكر للصانع فليس مراد المصنف مما نقلناه عن المواقف
 كما فهمه الشارح بل مراده ان القدرة شاملة لكل في الواقع فالاعتقاد الثاني له
 و لامثاله كالاعتقاد بعدم شمول القدرة او بعدم اصلها او بعدم الصانع لكونه
 جهلا مركبا غير ثابت ما لا كما قالوا يترنزل بمجرد مشاهدة المعجزة الغير المألوفة
 لا كسائر الخوارق المألوفة مثل العلويات والسفليات فيحوز ذلك المعتقد خلاف
 ما اعتقده و لو مرجوحا في طرق الامكان العقلية اي الاحتمال العقلي بخلاف
 ما اعتقده فربما يهتدى ان ساعده التوفيق الثالث ان الاقتدار على فعل لا يوجب
 الفعل بخلاف العكس فامر التوقف بالعكس فالظاهر ان المعجزة تدل على ان
 لهذا النبي ربا فاعلا لهذا الخارق فيكون قادرا على جميع الممكنات الا يرى انا
 نستدل بمشاهدة فعل غريب او شاق لاحد على قدرته على امثاله و لا يمكن
 الاستدلال بالعكس بان يقال هذا الفعل الغريب لفلان فانه قادر على امثاله لجواز
 ان يكون هناك قادر آخر فلو صح ما ذكره نزم ان يتوقف دلالة المعجزات على
 اثبات نفي تعدد الواجب القادر بالادلة العقلية ايضا فلا يصح اظهار المعجزة
 قبل ذلك الاثبات وذلك قطعي الفساد ايضا واما ثانيا فلو فرضنا التوقف على
 اثبات الشمول في الجملة فيكفيه شمولها للعنصرية التي تقع المعجزات فيها و شق
 القمر معجزة خاصة يتم الامر بدونها مع انه من خواص نبينا عليه افضل الصلوات
 على انه يكفي شمولها لعالم الاجسام من العلويات والسفليات و من المعلومات
 و المقدورات ما يستفيد بها العقول كعالم المجردات المستغنية عن الحيز و ان لم توجد
 ابد و كالعالم التي اثبتها المتألهون و الصوفية و كالعالم الواردة في الاثر لاسيما في
 النشأة الآخرة التي ما في هذه النشأة كنقطة موهومة في جنبها كيف و كما بل لانه
 بينهما اصلا و اما ثالثا فلو فرضنا التوقف على اثبات شمولها لكل فانما يتوقف على
 اثبات شمول القدرة بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص لحصول التصديق بمجرد كونها
 فعلا له تعالى سواء صدر عنه تعالى بالاختيار او بالاجاب و لذا ذهب الحكماء الى
 وجوب البعث و الارسال و ايجاد المعجزات بالاجاب و اما رابعا فلو فرضنا التوقف
 على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاخص لكل فغاية الامر لزوم الدور و المصادرة
 في اثبات ذلك الشمول بالادلة السمية عند الذين شاهدوا المعجزات لا في اثباته
 بها عند غير المشاهدين في الكتب الكلامية المدونة بعد الاصحاب اذ يكفي فيه تواتر

اهتداء اهتد بن بمشاهدة المعجزات باي طريق كان والكلام في اثباتي لاني
 الاول نعم لا يصح اثبات الشمول بالادلة السمية عند غير المشاهدين الذين
 لم يثبت عندهم الارسل بطريق التواتر لكن الغرض من تدوين علم الكلام
 حفظ عقائد المسلمين ببيان ما خفي منها ودفع ما يرد عليها من طرف هل الضلالة
 لا ثابت تلك العقائد عند الكفرة المنكرين للبعث والارسل وبالجملة لا محذور
 في اثبات شمول هذه الصفات بل اصولها بالادلة السمية عند الذين ثبتت عندهم
 البعث والارسل بطريق التواتر لاسي على مذهب الاشاعرة لا يقل بل الغرض
 من علم الكلام هو اثبات العقائد عند غير المشاهدين مضافا بدليل ان قول المص
 فهو عالم لرد بعض الحكماء المخالف لنا في اصل العلم ولم يثبت عندهم رسالة
 نبينا عليه السلام بطريق التواتر ليثبت باقر ان وهو المتبادر من قول الشارح
 لا دليل لنا اي لمعشر غير المشاهدين للمعجزات لانا نقول ليس معنى رد ذلك
 اليهم اثبات اصل العلم عنده بل ثبات بطلان قولهم عند المسلمين للابذهب
 اليه احد منهم على ان قوله وان زعمه المعترلة يابي حل مراده على ذلك لان
 المعترلة انما يزعمون ان في المعجزة المقرونة بقرائن الاحوال دليلا لمن شاهدها مع تلك
 الاحوال لا ان فيها دليلا لمن لم يشاهدها وهو ظاهر واما خامسا فلانك قد عرفت
 ان المعترلة يجوزوا كون المعجزة فعلا غير تعالى باذنه فكيف يقولون ان فيها دليلا
 على انها فعل الواجب تعالى اللهم الا ان يقال انهم يدعون وجود الدليل على
 انها فعل الواجب تعالى او فعل غير باذنه لا بغير اذنه والشارح ينكر هذا الدليل
 وقد عرفت ان انكار الدليل انما صحح على مذهب الاشاعرة في ان خالفه تعالى
 العلم القطعي بشئ مثلا لا يتوقف على شرط واعداد معدو الافاهيم ان يستندوا
 على وجود الدليل بلزوم المفسد التي ذكرناها على تقدير عدمه كالا يخفى وبما
 ذكرنا اتضح ان المراد من الجواب الذي حكى عليه بالمكابرة دفع لزوم الدور عن
 اصله فافهم (قال المصنف مر يد لجميع الكائنات) اي الحدوث ذل صارف لاسم
 الفاعل ههنا موضع له من معنى الحدوث بخلاف المعلومات والمقدورات بمعنى
 صحبة الصدور عنه تعالى لان تعالى العلم والقدرة بهذا المعنى ازلي وان لم يكن
 صارف ايضا في المقدورات بمعنى المتأثرات بتأثير القدرة وهو مراده من قواهم
 مقدوراته تعالى غير متناهية بمعنى لا تنف عند حد فاندفع ابراده فيما ياتي نعم هنا
 صارف من جهة ان اسم الفاعل حقيقة في نعتي وقوعه في الماضي والحال
 ومجاز في المستقبل ولذا دل قوله تعالى ان الذين لو اقع على نعتي وقوع الجراء

اذا المراد هنا الحوادث في احد الازمنة الثلاثة والدليل القاطع الدال على ثبوت اصل الارادة ما ثبت بحدوث العالم مع نفى الواسطة المذكورة من كونه تعالى فاعلا مختارا وما شاع في كلام الله تعالى واجماع الانبياء عليهم السلام من كونه تعالى مريدا او على ثبوت شمولها هو شيوع الكتاب والسنة الدالين على كونه تعالى خالقا لكل شيء (قوله الارادة صفة مغايرة للعالم والقدرة) قال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد. لكن كثر الخلاف في ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بعمل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند التجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم به ولفعله غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة انتهى اقول الاشاعة صفة رد لضرار وقولهم مغايرة للعلم رد للفلاسفة والكعبي ومحقق المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد للكرامية والجبائية والتجار بناء على ان القديم من قسم الموجودات الخارجة كالحادث فلا يكون الصفة السلبية قديمة وان كانت ازالة كالاعدام الازلية ورد للكعبي في ارادته تعالى لفعله غيره لان مراده من الامر هو الكلام اللفظي الحادث فعلى هذا تعرضهم بمغايرتها للقدرة لدفع توهم احتمال كونها عين القدرة وان لم يذهب اليها احد اذ الكل متفقون في ان مجرد القدرة غير كافية في اليجاد بل لا بد من مخصص وقولهم توجب تخصيص الخ ليخرج ما عدا الارادة مما يغاير العلم والقدرة كالحيوة والسمع والبصر كما يتضح فقد ظهر ان تعرضهم بمغايرتها للعلم والقدرة في هذا المقام مع عدم تعرضهم بها في تعريف الارادة حيث قالوا هي صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع لاجل ان هذا المقام مقام رد المخالف بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هو الوقوع في نفس الامر لا الوجود الخارجي اذ قد تخصص الارادة جانب الترك من المقدورين وليس شيء من المعدوم والعدم موجودا خارجيا وتخصص المقدورين بالضدين

قوله والمريد ينظر الى الطرف الخ اي سواء لاحظ الطرف الاخر كافي ارادة الفاعل المختار او لم يلاحظ كافي ارادة الفاعل الموجب اذ لو لا هذا التعميم لم ينطبق اطلاق المريد على جميع المذاهب كما لا يخفى

قوله رد للفلاسفة ولك ان تردهم بقيد الصفة اذ المراد الصفة الحقيقية

كالعلم والقدرة

لا يرتفع تعريف القدرة على انه تخصيص من غير مخصص قطعا (قوله قالوا
نسبة الضدين الى القدرة الخ) هذا هو دليل الاصحاب على ثبوت تلك الصفة
المغابرة للعالم والندرة وتلخيص استدلالهم ان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل
سواء فلا بد من مخصص به يصح كونه فاعلا لشيء معين ولا يكون ذلك المخصص
امرا منفصلا عن الفاعل كاستعداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل
وغيره سواء ايضا فيحتاج الى مخصص آخر وينسلل وايضا احتياج الواجب
الى امر منفصل في فاعليته قطعي البطلان فلا بد ان يكون ذلك المخصص
صفة قائمة بذات الفاعل واثبت تلك الصفة صفة الحيوة الغير المتعاقبة بشيء
من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا تصلح
لان تكون مخصصة للفاعل بشيء دون شيء بل لا بد ان تكون تلك الصفة
متعاقبة بالممكنات واثبت صفة القدرة لانها وان كانت صفة ذات متعاقبة لانها
متعاقبة بالضدين والاقوات لان ما يفيد متعلق القدرة هو صحة الصدور عنه
تعالى وجميع الممكنات مشتركة في هذه الصحة اذ كما صح صدور هذا الضد ككون
الجسم المميز ابيض في هذا الوقت صح صدور الضد الاخر ككونه اسود في
ذلك الوقت وكما صح صدور كل من الضدين في هذا الوقت صح صدوره في كل
وقت من الاوقات الاخر فلا يكون متعلق القدرة بمخصص لبعض الممكنات في بعض
اوقات دون بعض ايضا بل لا بد ان تكون تلك الصفة المخصصة متعاقبة باحد
الضدين دون الاخر وفي وقت معين دون سائر الاوقات وهو الارادة اذ لا يصح
تعاقبها بالضدين في وقت واحد والاتحقق الضدان او يتخالف احد المرادين
عن الارادة والاول باطل ضرورة والثاني باطل لاستلزامه عجز الواجب تعالى
مع ان ارادة الضدين في وقت واحد لكونها ارادة محال لا تصدر عن ذي صدور
وبالجملة لا بد في افعال المختار من صفة القدرة ليكون مختارا لاموجبا ولا بد
بعدها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ومؤثرا في وجود الممكن اذ لا
الارادة لم يصح كونه فاعلا ومؤثرا للزوم الرجحان من غير مرجع اذ لا يمكن
الترجيح بدون الارادة فلا يرد عليهم ههنا انه لما كان الواجب تعالى فاعلا
مختارا عندكم فليكن فاعلا من غير مخصص لان مرادهم نفي الاحتياج
الى المخصص بعد تحقق شرائط الفاعلية بالاختيار ومرادهم ههنا ان القدرة
والارادة كالعالم والحيوة من شرائط الفاعلية بالاختيار اذ لا الارادة انتفى
التأثير والالزام لرجحان من غير مرجع ولقائل ان يقول كماله على السارح
ان يتم من دليل مغابرتها للعالم ايضا لا يقال تفهم تلك المغابرة

مما ذكره لان تعلق العلم اشمل من تعلق القدرة فاذا لم يكن تعلق القدرة مخصصا
 فعدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولى لانا نقول فيه بحث من وجهين
 اما اولاهما لان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصوري دون التصديقي المخصص
 بجانب الواقع لان تعلق علم الواجب التصديقي بخلاف الواقع جهل مستحيل
 في حقه تعالى فيجوز ان يكون المخصص هو العلم التصديقي كما ذهب اليه الحكماء
 ولذا احتاج الاشاعرة هنا الى نفي كون المخصص هو العلم بالوقوع حيث قالوا
 ليس المخصص هو القدرة لما عرفت ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع فلا يكون
 الوقوع تابعا له والالزام الدور كذا في المواقف لا يقال لزوم الدور مشترك لان
 الوقوع تابع لتعلق الارادة القديمة التابع للعالم لانا نقول تعلق الارادة تابع للعالم
 التصوري لا للعالم التصديقي فالعلم التصديقي بالوقوع تابع للارادة التابعة للعالم
 التصوري فلا دور او غايته توقف العلم التصديقي بالوقوع على العلم التصوري به
 وبالواقع ولا محذور فيه والمعتزلة في التبعية المذكورة مع اهل السنة وما اورد
 عليهم من طرف الحكماء من ان التبعية المذكورة انما تستقيم في العلم الانفعالي
 لا في الفعلي وعلم الواجب فعلي لا انفعالي فقد اجابوا عنه بدعوى البداهة في
 التبعية كما اشار اليه المصنف اقول لاحاجة الى دعوى البديهية في محل النزاع
 لان التبعية المذكورة ثابتة ببرهان قاطع وما اوردوه مدفوع اما اولاهما لانه
 تعالى موجب في علمه قطعا لا مختار فيه وعلمه التصوري شامل للواقع وغير
 الواقع وعلمه التصديقي مخصص بالواقع فلا بد في الموجب من مخصص بمخصص
 تعلقه بجانب الواقع دفعا للرجحان من غير مرجح وليس ذلك المخصص الا
 الوقوع في نفسه لامتناع تعلق علمه التصديقي بخلاف الواقع وذلك الوقوع
 المتبوع لتعلق العلم اما لاقتضاء ذات الواجب بالذات وقوع الوجود كما في العلم
 التصديقي بوجود ذاته تعالى وصفاته الوجودية او وقوع العدم كما في علمه
 بصفاته السلبية من انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر وغير ذلك واما لاقتضاء
 ذات الممتنع بالذات وقوع العدم كما في العلم التصديقي بعدم الممتنع بالذات
 ولوازمه واما لتعلق الارادة القديمة التابع لعلمه التصوري بوقوع احدهما
 اما ازلا وابداه كما في علمه التصديقي بعدم الممكن الذي لا وجود له ازلا وابداه
 او في اخذ الازمنة كما في علمه التصديقي بوجود الحوادث في بعض الاوقات
 وبعدمها في بعض الآخر وليس وقوع الوجود والعدم للممكنات
 باقتضاء ذات الواجب بشروط معدة والالم يمكن الواجب تعالى فاعلا
 مختارا فيها بل موجبا وقد بطل ذلك بحدوث العالم مع نفي الوسطة السابقة

واما الثاني فلانهم فسر العالم الفعلي بما يكون منقدا على الوقوع وسبيله
سواء كان العالم منفعلا بقبول الصورة كما في تصورنا السرير قبل بانه اول ما يكن
منفعا بقبولها كما في علم الواجب بالممكنات والعالم الانفعالي بما يكون متأخرا
عن الوقوع مسببا عنه كما في حدوث علمنا بالسرير بالمشاهدة بعد بانه فاع مختار
في علم الواجب تعالى ان جميع عاومه التصور بفعالية وعاومه التصديق بفعالية
بهذا المعنى كما اشار اليه الشارح الجديد للنجريد وامانا نيا فلان غاية ما لزم من شمول
العالم للكل ان لا يكون العلم بنفس ذلك الواقع مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه
ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا بالوقوع لجواز ان يكون العلم ببعض الاشياء مخصصا
لبعض الآخر بالوقوع واذا ذهب محققوا المعتزلة كابن الحسين والنظام والجاحظ
والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي صاحب الكنف ونبههم
الطوسي الى ان العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع ويسمى
ذلك العلم عندهم بالداعي وهو الارادة عندهم واذا ذهبوا الى تعليل افعاله
تعالى بالاغراض وقالوا وجوب الفعل مع الداعي لا ينافي الاختيار بل بحقيقته
ونحن نقول لا يصح ان يكون العلم بترتب النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل
المختار لما عرفت من ان الواجب تعالى موجب في تعاقب علمه بجميع العاومات
فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك للمخصص لازما
لذات الواجب تعالى فيكون فعله تعالى واجبا لامر خارج ضروري للفاعل
وهو ينا في الاختيار بالمعنى الاخص قطعيا فلا يكون الواجب تعالى مختارا
بهذا المعنى بل يؤل الى ما ذهب اليه الفلاسفة من الاختيار المجامع للايجاب
وان لم يلزمهم انقول بقدم العلم بناء على جواز امتناع قدم العالم عندهم
فلا يتعلق العلم الابتنع الحادث بخلاف ما اذا كان المخصص تعالى الارادة الازلية
فان ذلك التعاقب غير لازم لذات الواجب وان كان ازليا دائما لا يمكن تعاقبها
بالضد الآخر بل الضد الواقع وما اورد الشرقي من ان التعاقب الازلي
ان كان لازما لذات الواجب فلا اختيار لعدم امكان تعاقب الارادة بالضد الآخر
بل تعاقبها بالضد الاول حينئذ وان لم يكن لازما لذات الواجب جاز ان يكاف
الارادة وتجدها وهو محل مدفوع بان اللازم على الثاني جواز تجدد التعاقب
وحدوثة لا جواز حدوث نفس الارادة القديمة المتعاقبة المحذورة في الثاني لاني الاول
لجواز حدوث التعاقب بلا مخصص لذلك التعاقب بالوقوع من لفاعل المختار
فلان دور ولا تسلسل وان زعم الشارح فيم سبق لزوم التسلسل فيه ومنه يظهر
انه قائل بلزوم التعاقب الازلي لذات الواجب وانه تعالى فاعل مختار عندهما معنى

الجماع للإيجاب فلا يمكن ان يقال انما لم يتعرض لمغايرتها للعالم لان كونه تعالى قادرا مختارا يستلزم ان يكون المخصص مغايرا للعالم كما قررنا بقى هنا كلام ينبغي ابراده هو ان الحنفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض كما في شرح المقاصد فهم جعلوا العلم بترتب المصالح علة لتعلق الارادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب تعالى مختارا بمعنى صحة الفعل والتزام مع ان الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعلق الارادة وتعلق الارادة يوجب الفعل ولا مخلص الا بان ايجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الارادة بمنوع عندهم بل مرجع ترجيح غير بالغ الى حد الوجوب وما قيل اذا لم يبلغ الترجيح الى حد الوجوب جاز وقوع الرجوع في وقت وعدم وقوعه في وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع بانضمام شئ آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا والا يلزم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح المرجوح في عدمه في الوقت الآخر لان الوقوع كان راجعا بذلك المرجح فدفوع بوجهين الاول انه انما يجري في العلة التامة بالنسبة الى معاويلها لا في الفاعل المختار بالنسبة الى فعله فانه ان اريد لزوم الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم في العلة التامة فعدم اللزوم ظاهر وان اريد الترجيح من غير مرجح فيطلان اللازم في الفاعل المختار ممنوع والافا الفرق بين الفاعل الموجب والمختار الا ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر بل منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احدهما بين او المرجوح في وقت آخر بل يلزم ترجيح الرجوع في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح الاليفة بالاقوات في تعلق ارادته بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصلحة الاليفة بذلك الوقت على وجوده فيه وعدم وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح الاليفة بذلك الوقت على عدمه فلا اشكال اصلا وانما اطبقنا الكلام لان هذا المقام من مهمات علم الكلام (قوله وهذا المخصص هو الارادة الخ) فيه بحث اما اولافلان الثابت مما ذكره عدم كون المخصص قدرة ولا يلزم منه كونه ارادة لجواز ان يكون علما واحدا من السمع والبصر والكلام فان الكل صفة ذات تعلق بالممكنات والجواب عن الثلاثة الاخيرة ان الكلام فيما يتوقف عليه الابداع وايس شئ منها مما يتوقف عليه الابداع ولذا ذهب الاشعري الى صحة الابداع مع ارجاع السمع والبصر الى العلم والمعتزلة مع انكار صفة الكلام على ان تعلق السمع والبصر متأخر عن وجود السمعات والبصرات لان المدوم غير مرتئي ولا سمرع ضرورة لا يقال دل قوله تعالى كن فيكون

قوله فيطلان اللازم في الفاعل المختار الخ للفاصل ان يقول ترجيح المرجوح مستحيل في حق الواجب الحكيم وان جاز في حق غيره من افراد الفاعل بالاختيار فالتعويل على الجواب الثاني

منه

على ان صفة الكلام مما يتوقف عليه الابدان لاننا نقول صدر الايات المستمه
على هذا القول دل على انه مسبوق بتعلق الارادة المخصصة والذات
المتريفة ان ذلك القول عبارة عن تعلق صفة التكوين والاشاعرة انه عبارة
عن تعلق القدرة بالتأثير وكل من التعاقب مسبوق بتعلق الارادة وامانيتها
فلما قيل بسبب الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاوقات سواء كالقدرة
اذ كما يمكن ان تعلق باحد الضدين في هذا الوقت يمكن ان تعلق باحد الآخر
فبدل الاول وان تعلق بكل منهما في الوقت الآخر فان كان ذلك لم يبق
اريا يلزم قدم الحادث المرادة وان كان حادثا فيحتاج الى تخصيص آخر
ونقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم قدم الحوادث او التسلسل في المخصصات
الحادثة والجواب اختار بعضهم كون التعلق ازليا ولا يلزم قدم الحوادث
وانما يلزم لو كان تعلق الارادة في الازل بوجود الممكن في الازل او بطلاق
وجوده وهو ممنوع لجواز ان لا يمكن تعلقها الا بوجود الحادث وقد اختاره
الشارح في بحث المحدث واختار البعض الآخر كون ذلك التعلق حادثا وقت
حدوث الحادث بناء على جواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات ولا يلزم
التسلسل لان تعلق ارادة الفاعل المختار لذاتها بمعنى انها تعلق بجانب
معين من الفعل والترك بلا تخصيص ومرجع ذلك الجانب وتخصيصه بهذا
التعلق بالوقوع كما في قدح عطشان وطريقها رب من الاسد لا بمعنى
ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق المحض ليلزم امتناع تعلقها بغيره ضد الآخر
او في الوقت الآخر وينتفي الاختيار بالمعنى الاخص عنه تعالى وانما يلزم التسلسل
للمترلة القائلين بامتناع تعلق الارادة الحادثة بدون المرجع والمخصص
وقد يجاب باختبار الثاني ومنع استحالة التسلسل في التعلقات التي هي امور اعتبارية
وقد سبق ضعفه في بحث المحدث بناء على انها ليست انتزاعات محضة
كالملازمة بين الشئ وبين بل مما يتوقف عليها وجود العالم فيجرب فيها كل من
برهاني التضاد والتطبيق واما ما قيل ههنا يجوز ان يكون المخصص
هو الاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع
اهل السنة على ان جميع الحوادث مستندة اليه تعالى ابتداء لا بواسطة لافي الوجود
ولافي الاعداد (قوله وهو قد يمتنع) هذا من جهة ما قالوا وقصدوا به رد الجبائية
وعبد الجبار حيث زعموا ان الارادة المخصصة حادثة قائمة بذاتها لا بعمل
والكرامية حيث زعموا انها حادثة قائمة بذاته تعالى وانما ذهب الفرقة الاولى

الى كونها قائمة بذاتها مع ان كون الصفة قائمة بظاهر البطلان لعدم تجوزهم
قيام الحوادث بذاته تعالى كما تجوز الكرامة ولم يهتد الفريقان الى جواز كون
الارادة صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وكون تعاقبها حادثا لا بمخصص او ازليا
غير مستلزم لعدم المراد كما اهتدى اليه الاشاعرة وسائر اهل السنة (قوله اذا وكانت
حادثة الى آخره) يعنى لا يجوز ان يكون ارادة الواجب تعالى امرا منفصلا
عن ذاته بل لابد ان يكون صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى فلو كانت حادثة يلزم
قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال كما سيحى من المصنف في قوله ولا يقوم
بذاته تعالى حادث و ايضا لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى حادثة
قائمة بذاته تعالى لان كل حادث مستند اليه تعالى والاحتياج الى الارادة
لعدم كفاية الذات في اليجاد فلا بد في ايجادها من ارادة اخرى تعاقبها ولو من
غير مخصص يصح بها ايجاد تلك الارادة الحادثة ونقل الكلام الى تلك الارادة
الاخرى فانها حادثة ايضا فيلزم التسلسل في الارادات الحقيقية الحادثة
مجموعة او متعاقبة والكل محال فاندفع الالوهام (قوله و هي شاملة لجميع الى
آخره) شروع في الاستدلال على مدعى المصنف بانه تعالى موجود لكل ما يوجد
في الاستقبال بالنسبة الى الازل لما سبق من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
و كونه تعالى فاعلا بالفعل في البعض الحادث الذي هو العالم بالاختيار
لا بالاجاب فالاختيار ههنا بمعنى القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ففي هذا لعطف
فأذنان احدهما كونه تعالى فاعلا بالفعل في البعض الحادث لدفع توهم
انه يجوز ان يكون قادرا على الكل ولا يفعل شيئا والاخرى ان القدرة الشاملة
بمعنى صحة الفعل والترك لا بالمعنى الاعم وتقرير الاستدلال انه كلما كان الواجب
تعالى موجود الكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون ارادته تعالى شاملة
بحسب التعلق لجميع الكائنات لكن المقدم حق فكذا التالى اما المقدم فلانه تعالى
قادر على جميع الممكنات و موجود بعضها بالاختيار فيلزم ان يكون موجودا
للواقى ايضا بالاختيار لوجود مقتضى المصحح وارتفاع الموانع حينئذ لا يرى
ان المعتزلة انما لم يجهلوا افعال العباد من مشمولات الارادة لزعمهم بانها غير
مقدورة له تعالى وبعد شمول القدرة يلزم ان تكون من جملة المرادات وفاقا بين الكل
و اما الملازمة فلان اليجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل و بهذا البيان
اندفع امر ان الاول ما قبل الصواب ان يقال موجود لكل ما يوجد بالقدرة لما سبق
من ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه ومن شمول القدرة فيكون مريدا لجميع

الى العباد

الكائنات لان الابدان بالقدرة يستلزم الارادة انتهى وانه زعم ان الاقتدار
على الكل مع ايجاد البعض لا يستلزم ايجاد الكل بالقدرة بل المستلزم له هو ما سبق
من قول المصنف لا خالق سواء مع شمول القدرة و غفل عما ذكرنا وايضا
ما جعله صوابا خطأ لان الشارح بين ذلك القول فيما سبق بالاداة السمية فينتج
عليه حينئذ ان يقال اثبات شمول الارادة بالاداة السمية موقوف على اثبات
الارسال بالمعجزة ولادليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل له تعالى سوى شمول
الارادة والابدان الثاني ما قيل قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار
هو الارادة مع ملاحظة الطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل
الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد فان اراد كونه فاعلا بالاختيار
بالنسبة الى جميع الكائنات فهو اول المسئلة وان اراد كونه فاعلا بالاختيار
في الجملة فهو غير مفيد ههنا انتهى اذ قد عرفت ان المراد هو الثاني ومفيد ههنا
ومن المجائب ان القائل الاول اجاب عنه بان الاختيار ههنا بمعنى القدرة مع انه
اورد على الشارح بان ما ذكره ليس بصواب مستلزم للمطلوب بل المستلزم
هو كونه تعالى خالقا لكل كائن مع القدرة ولم يدرك مراد القائل ان الفرق
بين الارادة والاختيار ان الارادة اعم من ارادة الفاعل الموجب والمختار
كما اشار اليه شارح المقاصد فيمدح الاختيار ههنا على ارادة الفاعل المختار
يتوجه ذلك فما ظنك فيما اذا حمل على معنى القدرة التي لا تستلزم الابدان بالفعل
(قوله ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية) لعل الشراعي من الاخيرين
ولذا اقتصر عليهما في الدليل الثالث للمعترلة فالعقائد القاسدة غير الكفر والاخلق
الردية مندرجة في المعصية كافعال الجوارح وتروكها والكفر ان كان عبارة
عن الانكار فكونه من جملة الكائنات ظهروا ان كان عبارة عن عدم الايمان عن
من شانه الايمان فذلك اما باعتبار ان المراد من الكفر والمعاصي التروك ودواعيها
وملزوماتها الموجودة كالارادة والانكار او باعتبار ان الكائنات نعم من الفعل
والترك وعدم خالق الايمان والطاعات في المحل القابل وهو بالنسبة الى الايمان
الشخص العاقل وبالنسبة الى الطاعات الشخص المكلف ترك وان لم يكن عدم
خلقهما بدون المحل القابل تركا لامتناع وجودهما بدون ذلك المحل (قوله خلافا
للمعترلة) اعلم انهم مع قولهم بان جميع افعال العباد غير مخلوقة له تعالى بل
للعباد قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات ولا يريد الكفر
والمعاصي بمعنى انه تعالى يريد منهم ايجادهم الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى

لعدم قابلية شئ من الابدان على عدم

مدرسون در
موقوف على ما سبق

حوا لاهظ
ان وقتها
عند عدم المد

عند قوله وما قيل له

خبر عدم

يريد ايجاد ايمانهم وطاعتهم ليلزمهم القول بكون بعض افعال العباد وهو الايمان والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعل نفسه توجب وقوع الفعل المراد وقالوا انما خالفوا في ان ارادته تعالى فعل غيره بوجوب وقوع المراد اولا فذهب اهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثاني ولذا ورد عليهم ان الكفر والمعاصي اكثر وقوعا من الايمان والطاعات باضعاف مضاعفة فيلزم ان لا يقع مما اراد الله تعالى من عباده الا قليل ومن البين عند كل عاقل انه لا يرضى بمثله رئيس قرية فكيف يرضى به من بيده ملكوت السموات والارض وما قالوا في دفعه ان ذلك من قبيل ارادة الملك من القوم ان يدخلوا ادارته رغبة واختيارا فلم يدخل بعضهم ولا مقلوبة فيه لا يدفعه ان لا شبهة في الشناعة في عدم دخول اكثرهم بخلاف تكليف الكل مع ارادة عدم الدخول من اكثرهم لمصالح اخر (قوله اذا الارادة مدلول الامر) كما ذهب اليه الكعبي من ان ارادة الواجب لفعل غيره الامر به او لازمة له اي لمدلول الامر كما ذهب اليه غيره على ما نقلناه ولام الارادة الاستغراق اي كل ارادة متعلقة بفعل الغير فهي مدلول الامر اما صراحة او التزاما ويلزمه ان لا يوجد ارادة بدون امر دال عليها والابطال تلك الكلية كما قالوا في دلالة لام الاستغراق في الحمد على اختصاصه بالكون لله تعالى ولما دل عليها الامر صراحة او التزاما متى تحقق الامر في مادة تحقق الارادة فيها ومتى تحقق الارادة في مادة تحقق الامر فيها عند هم وينعكس الشرطية الثانية بعكس النقيض الى قولهم متى لم يتحقق الامر في مادة لم يتحقق الارادة فيها وهذا العكس هو مبني دليلهم الاول ولك ان تقول مرادهم او لازمة له وجود او عدمه وبالجملة الاستدلال بهذه المقدمة على ان انتفاء الامر يستلزم انتفاء الارادة قرينة واضحة على ان مرادهم حل اللام على الاستغراق او حل اللزوم على اللزوم وجودا وعدمه فلا يرد ما اوردوا من ان الصواب نسخة او ملزومة لانسخة او لازمة فان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء الارادة اذا كانت الارادة ملزومة والامر لازمالها دون العكس وقد يصح نسخة او لازمة بتخصيص اللزوم بالتلازم او بحمله على معنى الملزوم كما وقع في عبارة ابن الحاجب حيث قال وام المتصلة لازمة للهمزة بمعنى لا توجد بدون الهمزة كما اشار اليه شارحه وانما حكموا بان انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة المدلولة مع ان انتفاء الدال لا يوجب انتفاء المدلول لانهم لما جعلوا افعال العباد غير مخلوقة له تعالى والامر مستلزم للارادة قسموا ارادة الواجب تعالى ومشيئته الى قسمين مشيئة قسرية الجائبة

نوجب وقوع المراد بحيث لا يمكن انفكاكه عنها ومثبة نفوذية لا نوجب
 وقوع المراد و يجوز انفكاكه عنها وخصص القسم الاول بغير افعال لعباد
 والقسم الثاني بافعال العباد ومن بين ان المشية لنفوذية لانكون الابالامرفهم
 عليهم ان انشاء الامر انما يستلزم انشاء قسم من المشية لا انشاء مطلق لمشيئة فيجوز
 ان تتعلق بافعال العباد المشية في سميحها مشية فسر والجل و يؤول اليه ما سبذكره
 الشارح من تقسيم الامر الى امر تنكوي بني وامر اشريعي تدويني فيرجع هذا النزاع
 الى النزاع في مسئلة خالق الاعمال (قوله لان الرضا بما يريد الله) طاهران
 كلمة ما مصدرية اي بارادة الله تعالى ويحتمل الموصولة بمحذوف ما تد على ان تكون
 عبارة عن الخلق والابحاد او عن المخارق الموحود ففي المدول في الكتب من
 قولهم لان الرضا بالقضاء واجب على الاول اشارة الى ان القضاء عند الله عزة
 عبارة عن الارادة الازلية كما ذكره الشريف في شرح المواقف حيث قل اعلم
 ان القضاء عند الاشياء عزة هو ارادته الازلية المتعانة بالاشياء على ما هي عليه
 فيما لا يزال وقدره تعالى ايجادها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها
 واحوالها واما عند الفلاسفة فاقضاء عبارة عن علم الازلي بما ينبغي ان يكون
 عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانظمة وهو المسمى
 عندهم بالاعتناء التي هي مبدأ الفيضان للوجودات من حيث جعلتها على احسن
 الرجوع واكملها والقدر هو خروجها الى الوجود العيني باسم بها على اوجه
 الذي تقرر في القضاء والمتمثلة بتكرور القضاء والقدر في الافعال الاختيارية
 الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يستندون وجودها
 الى هذا العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى وعلى الثاني اشارة الى
 ما ذكره التفتازاني في شرح العقائد النسفية من ان القضاء بمعنى الفعل
 والابحاد المحكم فيكون عبارة عن تعالى القدرة بعد الارادة او عن تعالى
 التكوين عند مشيئته وعلى الثالث اشارة الى ان مرادهم بالقضاء ههنا
 المقضى من حيث الابدان كما يأتي في المحصول الاتي لكن الملايم اظهروا جوابهم
 الاتي احد الاولين (قوله والرضا بالكفر كفر) اشارة الى دليل بطلان
 التالي وتقرير الدليل لو كانت مرادة اوجب على الكفرة والعصاة رضائهم
 بكفر انفسهم وعصيانهم وعلى المسلمين والمطيعين رضائهم بكفرهم
 وعصيانهم مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلاها لو كانت مرادة
 كانت بقضاء الله تعالى والرضا بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان
 اللازم فلان رضا الشخص بكفر نفسه كفر مضافا وكفر غيره

مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضاء بكفر الغير بدون
الاستحسان فليس بكفر ولم يترض بان الرضاء بالمعصية معصية لان الذهن
ينساق اليه فيكون الحذف ايجازا بليغا على ان هذا القدر كاف في بطلان
اللازم ولم يعكس لانه اقوى في الابطال (قوله و الرضاء هو الارادة) لا يخفى
ان الرضاء ترك الاعتراض والارادة عند المعتزلة هو العلم بالنفع والميل التابع له
كافي شرح المقاصد فلا يكونان متعديين واعلمهم قصدوا بدعوى الاتحاد
الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الآية بمؤنة ما ذكره في الدليل الاول دالة
بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصي فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل
على تقدير دلالة انما يدل على انتفاء الارادة عن الكفر لاعتنا المعاصي ايضا
ومطابو بهم ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون في مقام المعارضة
لاهل السنة وهذا القدر يكفيهم في عدم شمول الارادة فلا بد من الجواب عنه
(قوله والجواب عن الاول ان الامر قديمتك الى آخره) قد تمحيروا في انطباق
هذا الجواب وتحقيق المقام يحتاج الى مقدمة هي ان لهم مطلبين احدهما
ان ايمان الكافر وطاعات العاصي مرادة له تعالى وثانيهما ان كفر الكافر ومعصية
العاصي ليست مرادة له تعالى واستدلوا على الاول بان وجود الامر يستلزم وجود
الارادة لان الامر بدون الارادة سفيه يستحيل في شأنه تعالى واستدلوا على
الثاني بان الارادة تستلزم الامر فاذا انتفى الامر انتفى الارادة كما ذكره الشارح
واجاب القوم عن كلا الدليين بامر المختبر فانه قد يأمر عبده بما لا يريد لمجرد
الاختبار بانه هل بطبعه اولا ولا سفيه اذ قد حصل له فائدة الاختبار اطاع اولا
وقد يأمر بخلاف ما اراده الاعتذار عند السلطان المتوعد له بالقتل فقد وقع بين
الامر والارادة انفكاك من الجانبين اذا قد وجد الامر بدون الارادة في الفعل
في كلتا صورتين والارادة بدون الامر في العصيان في الصورة الثانية فوجود
الامر بدون الارادة جواب عن الدليل الاول وعكسه جواب عن الدليل الثاني
ولم يترض الشارح للدليل الاول ايرادا وجوبا لان ايمان الكافر وطاعات
العاصي ليست من جملة الكائنات والكلام فيها اذا تقرر هذا فنقول في صورة
الاعتذار فعل العبد مأمور به غير مراد وعصيانه مراد غير مأمور به فهناك امران
احدهما امر موجود مع عدم الارادة وهو الامر بالفعل والآخر امر معدوم مع
وجود الارادة وهو الامر بالعصيان فالمراد من الامر المنفك عن الارادة في هذا
الجواب هو الامر المعدوم اعني الامر بالعصيان لا الامر بالفعل او جهسين
احدهما ان انفكاك شيء عن شيء عبارة عن ان يوجد المنفك عنه ولا يوجد معه

المنك كاتفكك اللازم عن الملزوم فانه بمعنى ان يوجد الملزوم ولا يوجد
 اللازم لا العكس ولذا كان اتفكك اللازم محالا لا اتفكك الملزوم الاخص
 بمعنى قواهم ان الامر قد يتفكك عن الارادة هو ان الارادة توجد ولا يوجد
 ..ها الامر وهي ارادة العصيان فن قال انه في هذا المعنى تكلف اتفكك بسبق
 كلام الشارح الثاني ان وجود الامر بدون الارادة في الفعل المأمور به انما يكون
 جوابا عن دليلهم الاول لاعتنى الثاني قانهم وان زعموا التلازم بينهما كنههم
 بنوا الدليل الثاني على ان الارادة تستلزم الامر واذا اتى الامر اتى الارادة
 كما عرفت فلا بد في الجواب عنه من القدح في بني له ووجود الامر بدون الارادة
 لا يقدح فيه الا يرى انا اذا فرضنا ان الامر لازم اعم للارادة صح حديث
 وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح استدلالهم ايضا لان اتفكك اللازم
 الاعم يوجب اتفكك الملزوم قطعا فلا بد في الجواب عن الدليل الثاني من القدح
 في استلزام الارادة للامر وفي الجواب عن الدليل الاول من القدح في استلزام
 الامر للارادة فحصل هذا الجواب انا لانعلم انها اذا لم تكن مأمورا بها لم تكن
 مرادة كيف وقد اتى الامر بالعصيان ولم يتفكك ارادته ولما كان الملازمة
 المذكورة مدالة رجوع المنع الى دليلها بان يقال لانعلم ان كل ارادة هي مدلول
 الامر كيف وقد وجد ارادة العصيان ولم يدل عليها امر لاصراحة ولا التزاما
 فقد ظهر امر ان احدهما ان ظاهر الجواب بعبارة اتفكك الامر عن الارادة
 انما يلازم نسخة او ملزومة لانه نسخة او لازمة كما توهموا بناء على توهم ان الظاهر
 من اتفكك الامر عن الارادة هو ان يوجد الامر ولا يوجد الارادة ولا يخفى
 فساد وثنائهما ان المناسب للشارح ان يقول فانه لا يأمر بالعصيان ويريد
 بدل قوله فانه يأمر بالعبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به فان القوم انما اتوا بهذا
 القول في مقام الجواب عن دليلهم الاول الا ان يقال ما ذكره كناية عن ذلك وانما
 عدل عن انطساهر للايماء الى الجواب عن دليلهم الاول فلا اشكال في كلام
 الشارح وانما لا اشكال في كلام الناظرين في المقام واعلم انه لا نزاع بين الفريقين
 في ان الامر والنهي يريد بكلامه دلالة على معناه وفي ان في الامر ارادة ظهريّة
 هي مدار التكليف وفي النهي عدم الارادة في الظاهر هو مدار التكليف ايضا
 وانما النزاع في ان هناك ارادة او عدمها في الباطن وراء ظاهريتين مختلفتين
 لهما اولاً فلا يرد على اهل السنة انه كيف يصح عدم ارادة الايمان واضاعات
 من البعض مع ان قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله وفيه الصلوة والآتوا زكوة

صبيغ عموم استعملت في معانيها ويمنع الاستعمال بدون ارادة المعاني وكذا الكلام في صبيغ النواهي وهو المراد بما ذكره بعض اهل الاصول من ان في التكليف طلبا والطلب اعم من الارادة (قوله كامر المختبر اغلامه) هل يطبعه او لا فانه قد يأمره عند السلطان لاجل الاعتذار كذا في المواقف والمقاصد فاطلاق المختبر عليه باعتبار كونه مختبرا في سائر الاوقات وان لم يوجد الاختبار في صورة الاعتذار بناء على ان الاعتبار في صدق عنوان الموضوع على ذاته عند الشيخ هو الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة ولذا صح قولهم كل نائم مستيقظ على ان عدم الاختبار في هذه الصورة ممنوع اذ لا يجب في الاختبار والامتحان ان يكون المختبر شاكا بحيث يتساوى عنده الطرفين اذ ربما يكون الامتحان مع رجحان احد الطرفين عند المختبر كرجحان العصيان عند المولى فالحكم عليه بالغلط منعكس على الحاكم (قوله فانه يأمر العبد ولا يريد الى آخره) قيل الموجود هنا صورة الامر لاحقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى عقاب نفسه واجيب بانه قد يأمر به اذ علم انه لا يحصل وكان في الامر فائدة كما في شرح المواقف اقول او صح ما ذكره السائل لزم ان لا يصدر من السيد امر اصلا لا صورة ولا حقيقة اذ لا مدخل للارادة الباطنية في حصول الأمور به وانما المدخل لصدور صيغة الامر عنه نعم لو كان للارادة الباطنية مدخل في الحصول لصح ان يقال ان الامر الحقيقي اي المقارن للارادة الباطنية لا يصدر عن العاقل واللازم باطل قطعا لا يقال اللازم ليس باطل عند السائل من طرف المعترلة بل له ان يقول ما ذكرتم من المثال مفروض محض لا يمكن وجوده في الخارج لما ذكرتم لانا نقول لا بد للعاقل من ارتكاب اهون الباتين عنده ولما كان عقوبة السلطان محقة واطاعة العبد مرجوحة عنده يلزمه الامر والاختيار البتة وما ذكر من ان الامر هناك صوري لاحقيقي فاسد لانه انما يكون صوريا اذا نصب الامر قرينة للأمور على ان حصول الأمور به ليس بمراد له اذ عند انتفاء تلك القرينة لا بد للعاقل من ان يمثل الامر لرجحان العقاب والمثال مبنى على عدم نصب القرينة مع ان نصب القرينة للغلام المجبول على مخالفة السيد ربما يؤدي الى الحصول الموجب للعقاب فلا يصدر عن العاقل عند الاعتذار فلا شبهة في امكان الامر للاعتذار بدون نصب القرينة فيكون ذلك الامر حقيقيا فالحق مع اهل السنة (قوله وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء) حاصل الجواب انه ان اريد انها لو كانت مرادة كانت قضاء يجب الرضاء به فاللزامة ممنوعة بل كانت مقضية بقضاء يجب الرضاء به وان اريد انها لو كانت مرادة

كانت مقضية بقضاء ، فاللازمة سواء لكن بطلان اللزم موع اذا واجب
هو الرضا ، بالقضاء ، لا بالقضى وما يقال ان قضاء ، صفة من صفاته تعالى
ولا معنى للرضا ، نفس الصفة من قال رضى بقضاء الله تعالى لا يريد به رضى
بصفة من صفاته بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة وليس بشئ اذا قضاء ،
ليس عبارة عن الصفة القديمة بل عن نعمتها ومن الدين ان للرضا ، اتفاق الارادة
او القدرة او التكوين معنى صحيحا ولما توجه ان يقال ان اتفاق تلك صفة موجب
لوقوع المتعلق فالرضا ، بالقضاء ، بهذا المعنى يستلزم الرضا ، بالقضاء ، اذ لا معنى
للرضا ، بكسر الزجاء دون انكاره دفعه بقوله ومحصله الى آخره ومحصل
المحصل اننا لانسلم ان الرضا ، بالقضاء ، بهذا المعنى يستلزم الرضا ، بالقضاء ، المنكر
لان الرضا ، يتوافق بايجاده او بالقضاء من حيث يجده والانكار وعدم الرضا ،
يتوافق بالاتصاف به او بالقضاء من حيث الاتصاف به ولا يلزم من الرضا ، الاول
الرضا ، بالاناني الا يرى ان الاتصاف بالصورة القبيحة مذموم دون ايجادها اذ قد
يتضمن فوائد ولما توجه عليه ان يقال جمل بعض الناس بخدا في المذاب المصالح
الغير مما لا يستحسن عقلا يادر الى قوله ومع قطع النظر الى آخره وحاصله ليس
حسن الاشياء ، وفحوا مما ثبت بالاعتقاد عندنا بل بالشرع فقط ولما ورد - شرع
بفتح الا تصاف بها دون ايجادها حكما بفتح الاتصاف لا بفتح الابدان بل
بحسنه لتضمنه المصالح وانما ان يقول مال الاتصاف الى المحبة والقسابة
ولا معنى لانكار الشرع واعتراضه على لقابل وان صدر امثله عن الجاهل بل
انما يتوجه اعتراضه على الفاعل ولو كسبا فالخلق مذهب اليه المار بديهة من ان
المنكر كسب العبد والمرضى ايجاده تعالى بعد لكسبه لانه تعالى قادر على عدم
ايجاده بعد الكسب لكن اوجده لمصالح فلا اشكال اصلا (قوله وعن اثبات
بان الاطاعة الى آخره) قال الآمدى و يدل عليه انه لو اراد شخص شيئا من
آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل برده فانه
لا يعدم طاعته كيف والارادة كائنة والامر ظاهر واهذا يقال في العرف فلان
مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة كذا في شرح الموقوف ولا يخفى ما فيه فليس
مراد المعتزلة ان الطاعة نحصيل المراد مطعنا بآى ارادة كانت بل نحصيل
ما علم فيه ارادة الامر اما بالامر المنع الى المأمور او بالاعتقاد بناء على القول بالحسن
والقبح العقليين والالم افصح من السلاطين العقاب على امتناع او امره بن يقول
كانت تلك الاوامر على خلاف مرادى واللازم باطل فالوجه الاقتصار على

العرف الدال بظاهره على خلاف ذلك (قوله قلت ويلزم ان يكون الى آخره)
 ليس نصرة للجواب عن الثالث كما وهم اذ ياباه قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره
 وايراد على الجواب الاول كما قيل لانه كالجواب الاول مبني على انفكاك الامر عن
 الارادة بل اراد على الجواب عن الثالث بان يقال او صح ذلك لزم ان يكون مخالفة
 ما امر عاصيا نا مطلقا وفي كل حال ويلزم منه ان يكون العبد عاصيا في مخالفة
 الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد و قصد بتلك المخالفة تخليص سيده عن
 العقاب والقتل والحال انه مطيع في هذه الصورة قطعا وان كان عاصيا في سائر
 الصورة واللازم باطل مستلزم لاجتماع الاطاعة والعصيان في العبد في وقت
 واحد قالوا وفي قوله ويلزم الى آخره عطف على المقدر كما اشرنا والواو في قوله
 ولو خالفه ولم يأت الى آخره الحال او للعطف وعلى التقديرين يكون ذلك القول
 دليلا بطلان اللازم وكلمة لولا اهمال يكون اشارة الى هذه الصورة لان المهمة
 في قوة الجزئية ولما توجه عليه معارضة بان يقال لو لم يكن المخالفة للامر عاصيا نا
 في هذه الصورة ايضا لما تم اعتذار السيد عند السلطان اشارة الى دفعها بقوله
 ولا شك انه لو علم السلطان الى آخره وحاصل الدفع ان تمام الاعتذار عند
 السلطان ليس لكون العبد عاصيا في الواقع والكلام فيه بل لكونه عاصيا عند
 السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال الا يرى انه لو علم السلطان حقيقة الحال من
 علم الغلام بما يرضاه السيد وكون مخالفته للامر لقصد تخليص السيد عن القتل
 لم يتم ذلك الاعتذار قطعا لان السلطان يقول للسيد حيث قد علم الغلام ما يترتب
 على امتثال الامر من العقاب فلو كان عاصيا لاني بما يوجب عقابك لكنه اتى بما
 يرضاه وبهذا البيان اندفع الا وهام واندفع ان يقال ان حقيقة الحال معلومة
 للسلطان لان امر العبد كان بعد الاعتذار القولي لانه انما يتوجه لو كان حقيقة
 الحال عبارة عن مجرد ان رضاء السيد في المخالفة و ليس كذلك بل عبارة عن علم
 الغلام بذلك وقصده تخليص السيد واندفع ايضا ان يقال انما يكون الغلام
 مطيعا في المخالفة او علم ان رضاء السيد في المخالفة هذا ويمكن الجواب عن
 ايراد الشارح بان الغلام ان لم يعلم ان امر ضي السيد هو المخالفة فهو في المخالفة
 عاص قطعا وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار
 تحصيل ما امر به السيد بما ضمنى اخفاه السيد عند السلطان لان اظهاره
 عنده مخجل بالاعتذار لا يقال هو عاص باعتبار مخالفته للامر الصريح ومطيع
 باعتبار موافقته للامر الضمني فيلزم اجتماع اطاعة والعصيان ايضا لانا نقول

على هذا بطلان اللازم ممنوع اذ لا بأس بكونه عاصيا في الظاهر ومطيعا في الباطن
واذا تم الاعتذار او نقول الامر الحقيقي هو الذي لم يعلم المأمور ان مراد الامر
بخلاف ما امر به ولما علم الغلام ان مراد السيد ورضاءه في المخالفة كان الامر
الضمني امر حقيقيا في الواقع والامر الصريح امر اصوريا في الواقع والاطاعة
والعصيان في الواقع في موافقة الامر الحقيقي ومخالفته لاف في موافقة الامر الصوري
ومخالفته فالعبد العالم مطيع في الواقع لا عاص فيه واما تمام الاعتذار فيكفيه
العصيان عند الساطان ولا يتوقف على العصيان في الواقع فلا اشكال (قوله
ويمكن ان يقال الامر امر ان الى آخره) جواب عن ادلتهم بحيث يدفع عنه
ما اورد به قوله قلت ويلزم الى آخره بان يقال الامر امر ان امر تركي وبني
بمحصل به التكرين والابجد يلزم منه وقوع المأمور به بلا اختيار من المأمور
وهو الامر المذكور في قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون الآية
فالأمور هو الشيء الممكن والمأمور به كونه ووجوده ولا شيء من الممكنات بما هو
مختار في وجود نفسه واذا لم يكن مدار الثواب والعقاب ويؤبد قوله وهو لا يخص
بافعال العباد بل يعم سائر الكائنات وامر تشريعي يوضع به الشرع والتكاليف
وتدويني بدون احكامه في كتب الاصول والفروع والاولى ان يقول وامر تكليفي
لا يلزم منه وقوع المأمور به وعليه مدار الثواب لمن وافقه والعقاب لمن خالفه يعني
لا على الامر الاول لما عرفت فتقديم الخبر للمصرو بين الامر بين عموم من وجه
بحسب التحقيق لجهة هاهنا في ايمان المؤمن وطاعة المطيع وانفراد الاول بدون
الثاني في كفر الكافر ومهصية العاصي وسائر الكائنات من غير افعال العباد
وبالعكس في ايمان الكافر وطاعة العاصي (فاطاعة الاختيارية التي يترتب
عليها الثواب هو الايمان بما وافق الامر الثاني التشريعي و لرضاء) اي رضا
الامر تركه الاعتراض (يترتب عليه) اي على هذا الايمان ترتب العلة الغائية
على الفعل الممثل وايس الضمير عائدا الى الامر الثاني كما زعم لوجه الاول لا معنى
لترتب الرضاء بالفعل على الامر الثاني الثاني على هذا لوجه لتأخير هذا الكلام
الى حيز التفريع لانه لو جاب استدر القول اذا خالف الثاني لان الرضاء يترتب
على الامر الثاني في كل حال سواء خالفه الامر الاول او توافقا بخلاف ما اذارجع
الضمير الى الايمان فان المراد ان الطاعة هو الايمان الاختياري بما وافق
الامر الثاني و يترتب على ذلك الايمان رضا الامر الواجب تعالى فيما ذنوافق
الامر ان كما في ايمان المؤمن وطاعة المطيع لا فيما خالف الامر الاول الثاني كما

اي المحترمة / اهل

يقول عليه مدار

في كفر الكافر ومعصية العاصي فان الاتيان بما وافق الامر الاول في هذه الصورة
ليس باتيان اختياري يترتب عليه الرضا، لاجل امثاله له بل ذلك الامثال
اضطرا اري بالنسبة الى الامر الاول فلا يكون العبد مختارا في الامثال له بخلاف
الاتيان بما وافق الامر الثاني والامثال له ففوله دون الامر الاول اذا خالف
الثاني بمعنى ان الطاعة ليست الاتيان بما وافق الامر الاول ولا يترتب عليه الرضا
فيمخالف الامر الثاني اذا تقرر هذا فنقول اما الدفاع ما اورده على جواب دليلهم
الثالث فلان ارادته تعالى وقوع شيء انما هي في ضمن الامر الاول التكويني
المستلزم لو قوع المأمور به فكون الطاعة الاختيارية تحصيل ما اراده المطاع
غير ممكن في ارادة الواجب تعالى لانقضاء اختيار المأمور بالامر الاول في الامثال
وان امكن ذلك في ارادة السيد لعدم اقتضاء ارادته وقوع المراد فيبطل احتمال
ان يكون الطاعة تحصيل ما اراده المطاع بان يقال لو صح ذلك لكان العبد
مختارا في امثال الامر الاول واللازم باطل لما عرفت وايضا المأمور بالامر الاول
نفس الشيء الكائن والمأمور به وجوده والمأمور بالامر الثاني هو الشخص العاقل
والمأمور به فعله الاختياري المترسخ عن صدور الامر فلا يمكن للعبد الامثال
الاختياري الامر الاول فانه ان تعاق بوجود فقد عرفت ان لاشي من الممكنات
بمختار في وجوده وان تعاق بفعله فالمأمور ذلك الفعل لا العبد بخلاف الامثال
للامر الثاني واما كونه جوابا عن ادلتهم فلانه على هذا لا يتم دليلهم الاول
اذ انتفاء الامر الثاني عن الشرور والمعاصي لا يوجب انتفاء الامر الاول الموجب
لارادة الامر ولادليلهم الثالث لما ثبت ان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع قطعا
لا تحصيل ما اراده ولادليلهم الرابع اذ غاية انتفاء رضائه تعالى بالكفر والمعاصي
انتفاء كونها مأمورا بها بالامر الثاني لانقضاء كونها مأمورة بالامر الاول ايضا
بل يجوز مع انتفاء الامر الثاني ان تكون مأمورة بالامر الاول ومرادة في ضمنه
ولذا لم يذكر جوابا على حدة عن دليلهم الرابع وما يقال انه جواب عن دليلهم
الثاني ايضا فقيه نظر الله ان يتكلف ويعمم الرضا في كلامه من رضاء الامر
والمأمور ومن الرضاء الجاز والواجب فيقال لانسلم انها لو كانت مرادة لوجب
الرضا بها كيف وكونها مرادة في ضمن الامر الاول لا يستلزم كونها مأمورا بها
بالامر الثاني ليجب الرضاء بها ولا يخفى ما فيه بقي في كلامه بحثان الاول ان
الامر التكويني ليس على حقيقته بل هو عبارة عن تعاق القدرة او التكويني الا
ان يقال كونه جوابا آخر غير ما ذكره القوم لا يتوقف على كون الامر التكويني على

كونه فيه اختيار

لذلك لم يثبت له
مرادنا بالامر الثاني
فلا يتم منهم

حقيقة الثاني ان الامر التكويني خاص بوجودات الكائنات المرادات مع ان
من جانيها اعدام المعدومات الممكنة كالكفر و ترك الطاعات والمعادى الا ان ينزل
تلك الاعداد حاصله بترك الامر التكويني وكما ان نفس الامر التكويني نافع
للارادة كذلك تركه فيكون جميع الكائنات مرادة له تعالى فابا مل في هذا المقام
فانه يجاوز الافهام (قوله متكلم لاجماع الانبياء عليهم السلام) قبل ذكر الكلام
عقيب الارادة تنبيهها على انه لا ينشأ الا عن ارادة ولذا اخبره عن العلم والقدرة
فان الذي ينشأ عن الارادة لا يخالف مسبوق بهما انتهى ولا يخفى ان المسبوقية
بالعلم صحيح وبالقدر فاسد اذ كل ما حصل بتأثير القدرة حادث وكلامه تعالى قديم
نعم الكلام اللفظي الحادث متعلق القدرة لكن المراد هنا كلامه القديم القائم
بذاته وقد يستدل على صفة السمع والبصر والحياة والكلام بانها صفة كمال
في الحي فيكون عدمها نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه ولا يخفى انه لا يفيد زيادة
تلك الصفات لجواز ان يترتب على الذات ما يترتب على هذه الصفات فلا نقص
بخلاف اجماع الانبياء عليهم الصلوات والسلام على انه تعالى متكلم اذ لا معنى له سوى من
قام به الكلام كالتعلم ان قام به العلم ولذا قال وليس معناه ايجاد الكلام في غيره
كما يقوله المعتزلة من ان تكليمه تعالى مع موسى عليه الصلوات والسلام بمعنى ايجاد كلام
في شجرة هنالك لانه خلاف النصوص من الكتاب والسنة ولا ضرورة في صرفها
عن طواهرها كصرف المعتزلة ولا دور في اثبات كلامه تعالى بالسنة واجماع
الانبياء عليهم السلام لان ارسالهم لا يتوقف على نبوت الكلام بل يثبت بالمعجزات
بل لا دور في اثباته بنصوص الكتاب لان المدعى هنا انه متصف بكلام قديم هو
يثبت بمجرد الكلام اللفظي المتواتر الغير الموقوف على الاتصاف المذكور
ولذا ثبت الكتاب عند المعتزلة مع نفيهم ذلك الاتصاف وسيجيء تفصيل البحث
(قوله حتى لان الحياة عندنا الخ) اي متصف بصفة زائدة هي الحياة لان الحياة
عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة فهذا الدليل من السارح في الحقيقة
دايل لكبرى دليل الاشاعة بيان ذلك ان الكل متفقون في كونه تعالى حي
واستدلوا عليه بان يقال انه تعالى عالم قادر وكل من شأنه كذلك فهو حي
لكن اختلفوا في معنى كونه تعالى حيا فذهب الحنابلة وابو الحسين البصري
من المعتزلة الى ان حيوته تعالى عبارة عن صحة له العلم والقدرة والجمهور
من الاشاعة والمعتزلة الى انها صفة موجبة لتلك الصحة فيكون معنى
الكبرى عند الجمهور ان كل من هو عالم قادر فهو متصف بصفة موجبة
لتلك الصحة سواء في الواجب تعالى او في غيره وتلك الصفة الموجبة

في غيره تعالى اعتدال المزاج النوعي بنوع اعتدال مخصوص بذلك الحى
 او القوة التابعة له سواء كانت قوة الحس والحركة او غيرها كما احتاره ابن سينا
 وفي الواجب تعالى صفة قديمة هي مقتضى الذات وذلك لان الاحياء متفاوتة
 في العلم والقدرة فلا بد لكل حى من صحيح للعلم او القدرة المخصوصين به فالحيوة
 في الكل صفة توجب صحة العلم والقدرة المخصوصين بذلك الحى وهو ما قاله
 الشارح وان وقع الارادة في كلامه يدل القدرة ولما توجه على تلك الحكاية ان يقال
 لانسلم ان الحيوة في الكل صفة موجبة لتلك الصحة لجواز ان يكون حيوة
 الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة استدوا عليها بانه لو لا تلك الصفة
 الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به تعالى اختصاصا
 من غير مخصص ورجعنا من غير مرجع واللازم باطل وهذا الدليل منقوض
 اما اجمالا فلانه جار في اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة خاصة به
 تعالى فان احتاج اختصاصها الى مخصص آخر يلزم التسلسل وان لم يحتاج
 بل اختصت باقتضاء الذات فليكن المختص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة
 الموجبة لها وقياس الغائب على الشاهد غير صحيح ههنا فلذا قال المصنف
 في الموافق بعد ايراد هذا النقص فن اراد اثبات زيادة الحيوة فعليه بالدليل
 واما تفصيلا فلان الرجحان من غير مرجع انما يلزم لو صح لغيره تعالى ذلك
 العلم والقدرة الكاملين ولم يلتفت الشارح الى ما يرد عليه لان الزيادة لم يدل
 عليها برهان في شئ من الصفات عندئذ ثم في قوله وعند الفلاسفة هو الدراك
 الافعال تسمع بل الحى عندهم من يصح ان يكون مدركا قادرا الا ان يخص
 كلامه بحياة الواجب تعالى في الموضوعين وحينئذ يكون ذلك القول اشارة
 الى ان صحة كمال وامكانه له تعالى يستلزم وجوده بالفعل بل بالضرورة لبراءته
 تعالى عن ان يكون بعض كالاته بالقوة ثم ان كلامه لا يخاو عن الاشارة الى وجه
 تأخير الحيوة عن العلم والقدرة والارادة بان ثبوتها موقوفة على ثبوت هذه
 الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة على نفس الحيوة لكن على
 هذا ينبغي ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوته اما باتقان الافعال الاختيارية
 او بنفس القدرة ولذا اخره عنها في الموافق وقد سبق منا جوابه من ان تقديم
 العلم على الكل لشرفه ولكل وجهة هو موليها واعلم ان شارح المقاصد
 استدل على كونه تعالى حيا سمعا بصيرا بالكتاب والسنة واجماع اهل الاديان
 بل جميع العقلاء والشارح تعرض بالادلة السمعية في كونه تعالى متكلما سمعا

بصير اولم يتعرض في كونه تعالى حيا وامله لما سبق منه من ان اثبات الارسال
 موقوف على ثبوت العلم والقدرة والارادة وثبوت هذه الصفات موقوف على
 ثبوت الحيوة وليس بشئ اوجهين احدهما ما قدمناه وثانيهما ان المدعى ههنا
 كونه تعالى متصفا بحياة زائدة و يكفي في اثبات الارسال ثبوت كونه تعالى حيا اعم
 من ان يكون حيوته تعالى نفس صحة العلم والقدرة او صفة زائدة موجبة لهما
 (قوله وهما صفتان زائدتان) اي على الذات لا على العلم كما وهم لقوله كسائر
 الصفات لاستحالة زيادة العلم على نفسه وزيادتهما على العلم مستفادة من التشبيه
 ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين مستقلتين زائدتين على الذات كالعالم مثلا
 وهو الذي دل عليه ظواهر النصوص يلزم ان يكونا مغايرتين للعالم لعدم
 صحة تشبيه الشئ بنفسه فلا يكونان راجعين الى العلم فقوله وليس ارجعين الى
 آخره من عطف اللازم على الملزوم المشتمل على ذلك التشبيه لا يغتال ما سبق
 منه من القول بزيادة الصفات على الذات فمن عن زيادتهما على الذات فيكون
 تكرارا بخلاف زيادتهما على العلم اذ لم يسبق اصلا لانا نقول ايس ذلك القول
 صريحا في زيادتهما اذا اشعري مع ارجاعهما الى العلم يقول ان صفته تعالى
 زائدة على ذاته بناء على ان زيادة العلم زيادتهما ايضا وايضا ر بما يحكم على
 الكل بحكم الاكثر مجازا في التصريح دفع التوهم (قوله وليس ارجعين
 الى العلم الى آخره) اعلم ان الفلاسفة والكيمي و ابو الحسين البصري من المعتزلة
 ارجعوا الى العلم بالسموعات والبصرات بدليين احدهما انها تأثر الحاسة
 من السموع والبصر او مشروطان به وهو محال في حقه تعالى وثانيهما
 ان اثبات السمع والبصر في الازل بلا سموع وبصر فيه خروج عن المعقول
 وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونهما غير العلم واجابوا
 عن دليالهم الاول بان كونهما مع التأثر لا يوجب كونهما من التأثر او مشروطين
 به ولو سلم فيجوز ان لا يكونا في حقه تعالى كذلك وقياس الغائب على الشاهد فاسد
 مع المخالفة في حقيقة صفاتهما وعن دليلهم الثاني بان انتفاء التعلق في الازل
 لا يوجب انتفاء نفس الصفة كما في سمعنا وبصرنا اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا
 على مغايرتهما للعالم بظواهر الآيات والاحاديث ولا صارف عن الظواهر اذ لا
 دليل على امتناع السمع والابصار بدون الآتين المعروفتين قال في شرح المقاصد
 المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعالم الا ان
 ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالحواس
 على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما

بالمسموعات والبصر علما بالبصرات انتهى فظهر ان الاشعري يخالف الفرقه
 الاولى في قولهم بتوقف السمع والابصار على الاثنين المعروفين ويخالف كلا
 الفريقين في قولهما بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك آخر شامل
 لجميع الحيوانات مع ان العلم مختص بالانسان وفيه ان جمهور المتكلمين جوزوا
 ثبوت العلم للنحل والعنكبوت وغيرهما من الحيوانات فهذا دليل على صحة ما ذهب
 اليه الاشعري فلا وجد لما اورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على الاشعري
 من ان جعل الاحساس علما يخالف للعرف واللغة الا ان يكون ذلك التجويز منهم
 بتجويز عقل الحيوانات وراء الاحساسات وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة في انه
 اذا علما شيئا علما تاما قبل الابصار مثلاث شاهدناه بالبصر مثلا فلا شك ان
 هناك ادراكا آخر اوضح واجلي من الاول لانه ادراك لذلك الشيء على الوجه
 الجزئي والاول على الوجه الكلي وانما الشبهة في امرين احدهما ان ذلك الادراك
 الجزئي هل يتوقف حصوله على الآلة الجسمانية كما ذهب اليه الفرقه الاولى
 او لا يتوقف كما ذهب اليه الفرقه الثانية مع الاشعري وثانيهما ان ذلك الادراك
 الجزئي هل هو نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب اليه غير الاشعري او من افراد العلم
 كما ذهب اليه الاشعري فلعلم عنده تعلقان ازلي وحادث عند حدوث المسموعات
 والبصرات واما عند غيره فليس للعلم عندهم الاتعلق واحد ازلي ابدى وان
 اختلفوا في ان مثل الادراك الحاصل لنا بواسطة الحواس حاصل له تعالى بعد
 حدوث المحسوسات كما ذهب اليه الفرقه الثانية او لا كما ذهب اليه الفرقه الاولى
 فاذا ذكره الخيالي حيث قال هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم
 بالعلم بالمسموعات والبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا لا انكشاف
 التام وان كان له تعلق آخر وانكشف آخر قبل حدوث المسموعات والبصرات
 فلعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع
 بخلاف السمع فلا يحدان ومن تمسك به اى باثبات الصفتين المغايرتين للعلم
 يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات في السمع
 ففيه نظر من وجوه اما اولا فلما عرفت من ان اثبات تعلقين للعلم انما ينطبق على
 مذهب الاشعري فقط لا على مذهب الفرقه الاولى كما دل عليه دليلهم واما ثانيا
 فلان للعلم شخصين من التعلق عند الاشعري لانوعين لما نبه عليه الشريف
 المحقق في بحث ان الاحساس علم عند الاشعري في دفع ايراد شارح المقاصد
 على المصنف حيث جوز المصنف كونهما نوعين او شخصين واورد عليه انه

تقدير كونهما نوعين يكون النزاع لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع
والاحساس نوع آخر ونبد الشريف على ان لا عرض بل نوعين لمجرد الاستظهار
واما ثانيا فلان ما اورد من لزوم عدم انحصار الصفات في السبع مدفوع عن
افارقة الثانية بارا فظاهر ان كلام السمع والبصر اعني الادراك الحاصل بهما
مبب عام للآتين فر بما يحصل بدون الآلة وغيرهما من الاحساسات ادراكات
بشرط الحواس فيكون كل منها ميسرا مساويا موقوفا على الماسة لا يعني ان
ايحاده تعالى لذلك الادراك فينا موقوف على الماسة فانه خلاف المذهب
بل يعني ان واضع اللغات انما وضع الذوق مثلا على الادراك المترتب على الذائقة
بشرط ترتيبه عليها فيتحيل توصيفه تعالى بها بخلاف السمع والبصر فانها
انما وضعت للادراك الحاصل لنا بالسامعة والباصرة لكن لا بشرط حصولهما
بهما وهذا الجواب اولي ذكره الشريف المحقق من انه تعالى انما يوصف
بالذوق والشم واللمس وورد الشرع بهما (قوله كما يقوله الفلاسفة)
قال المحقق الطوسي في نقد المحصل اراد الامام فلاسفة الاسلام فان وصفه
تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل انتهى و ليس بشي لان وصفه تعالى بهما
مشهور في الاديان السابقة ايضا واما ما قيل لاحاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر
الى العلم بالسموعات والمبصرات بعد ما حقهوا ان معنى عبية الصفات في الصفات
وترتب آثارها على نفس الذات فن خرافات الاوهام فان غرضهم من ارجاع
انه لا يترتب على الذات ما يترتب على السمع والبصر فينا وانما الممكن له تعالى
العلم بالاشياء لا يرى ان المترتبة مع غيرهم الصفات الحقيقية الزائدة قالوا بذلك
الترتيب على الذات واما الجواب عنه بان المراد فلاسفة الاسلام و يجوز ان يكون
مذهبهم مخلفا للمذهب سائر الفلاسفة فربك جدا (قوله قيل الاولى الى
آخرة) وجه الاولوية ما يستفاد من شرح الواقف من ان اثبت صفتين شبيهتين
بسمع الحيوانات وبصرها مشكل فالاولى ذلك و ليس بشي اذ لا اشكال في ترتيب
الانجلاء التام بعد حدوث السموعات والمبصرات على صفتين ذاتيتين له تعالى
وعدم ترتيبه قبل حدوثها لامتناع تامة ههما بالمدومات لا يوجب نقصا في حقه
تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكره في المتن بهات ولم يذهب احد الى ان السمع
والبصر من جملة المتساويات ايضا و اعلم لهذا مرضه (قال المصنف وهو مقرر
عن جمع صفات انقص الى آخرة) الظاهر من سبق كلام الشارح انه تكرر
1 سبق وانما اعيد لسان ان الصفات السابقة كقبي الشبه والمثل والشربك

قوله بلنا فظاهر الى
آخرة وذلك لان
الظاهر في جميع
الاحساسات ان يكون
مشروطة بالحواس
على بلنا اهل اللغات
واذا ورد في الشرع
السمع والبصر في حقه
تعالى جوز بلنا يكونا
مبين عامين و بقي
البواقي على ظهرها
اذ الصرف فيها
بلا دليل بخلافهما
فانهم سجد

والحلول والامحاد متفرعة على ما سبق باعتبار قوله منزّه عن جميع سمات النقص
وان حل سمات النقص على علامات النقص في الصفات الوجودية كعدم
شمول العلم والقدرة لم يكن تكرار الان المراد هنا نفى صفات موجبة للنقص كوجود
الشبه والمثل لنفي النقص في الصفات الوجودية (قوله لا يشبهه شيء في الصفات
الى آخره) انما قيد بقوله في الصفات ان المتبادر من المشابهة هو المشاركة
في الصفة وايضا لو عمم المشابهة في الذات والحقيقة لكان قوله ولا مثل له مستدركا
ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المصنف بعد ذلك نفى جنس الشبه في شيء من
الصفات الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فحيث لم يتم استدلاله
الاتى بان صفاته تعالى اعلى واجل مما في المخلوقات الا ان يقال على تقدير تعميم
الشبه المنفي من الواجب يكون قوله ولا ند مستدركا على تقدير تفسير المثل بالمشارك
في الحقيقة ويكون قوله ولا مثل بل كلاهما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوي
في القوة بخلاف ما اذا خص الشبه هنا بالمكن وحيثئذ يكون النفي راجعا الى
المشابهة ولذا قال اي لا يشبهه شيء مع ان ظاهر كلام المصنف نفى وجود
المشابهة لانني مشابهة شيء موجود قوله قديم وكامل وذاتي فالقديم في مقابلة كل
من العرض والمحدث واشار به الى ان العرض عند الاشاعة ما يقوم بالمكن لا اعم
مما يقوم بالواجب فان الصفات الذاتية للواجب تعالى ليست معرض عنهم وان كان
القيام بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت في التحقيق شاملا لكل فان شموله لا ينافي
تخصيص الغير بالمكن في قولهم ان العرض ما يقوم بغيره ولا تخصيص الموصول
بالحدث بل المنقسم الى الجوهر والعرض عندهم هو المكن الحادث ولذا قالوا
بقاء الاعراض بتحدد الامثال وصفاته تعالى باقية باعيانها ازلا وبدا غير متجددة
لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والكامل في مقابلة القاصر والذاتي في مقابلة
المستفاد من الغير (قوله اي المخالف في القوة) اي الواجب المخالف له تعالى
في القوة والقدرة بان يكون قوته زائدة على قوة الواجب وناقصة عنها والمثل
هو الواجب المساوي في القوة وانما خصصناهما بالواجب لان المكن الناقص
في القوة موجود فلا يصح نفيه والممكن المساوي فيها او الزائد فيها منفيان بقوله
ولا شبه اما المساوي فظاهر واما الزائد فلان القوة الزائدة مشتملة على قوة مساوية
مع زيادة ولعل هذا التفسير مبني على ما زعمه قدماء المتكلمين من كون ذاته تعالى
مشاركة للممكنات في الحقيقة والذاتية فلا يصح تفسير المثل في زعمهم بالمشارك
في الحقيقة و يصح تجويز التفاوت في القوة بالزيادة والنقصان كما يشاهد تفوت

القوي واقدري افراد نوع واحد وهذا ازعم منهم بنى على الاشتباه بين مفهوم
 الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ما صدق عليه المسمى بذات الموضوع
 والاشتراك في العنوان لا يوجب الاشتراك في لذات والالكل الانسان والفرس
 متشاركين في الذات والحقيقة لاشتراكهما في مفهوم الذات كما اشار اليه المصنف
 في المواقف (قوله وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة) هذا التفسير هو المختار
 عنده وعند المصنف كما يظهر من المواقف ولذا فسر الشريفي الحق هناك به
 والمراد بالحقيقة النوعية لانه المصطلح بين الفريقين فالمنى لا مشارك له تعالى
 في الحقيقة النوعية واجبا كان او ممكنا فيكون متضمنا لرد فداء المتكلمين
 في زعمهم السابق كما ردهم في المواقف وحينئذ يكون الند بمعنى المساوي الغير
 المشارك في الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا في الحقيقة الجنسية او لم يشاركه
 في الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا في القوة او مختلفا زائدا او ناقصا وسواء كان
 واجبا او ممكنا والمراد بالمساوي المعادى والمخصم وهو المراد بذكر الشريفي
 في تفسير الند حيث هو المثل المناوي فيكون نفي الند والمثل متضمنا لنفي تعدد
 الواجب مطابقا ولارد على فداء المتكلمين ودليل لكل هو قوله ولما كان وجود
 الواجب واعينه الى آخره (قوله ولما كان وجود الواجب واعينه) اي ما به
 يمتاز عن جميع ماعداء عين ذاته وحقيقته كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقة
 وحينئذ لم يكن له ماهية كلية نوعية كانت او جنسية لما قالوا ان كان عين
 الحقيقة عينها كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقة وان كان زائدا عليها
 كانت كلية فان كان لازما لها كانت كلية محصورة في فرد وان لم يكن
 لازما كانت مشتركة بين كثيرين وهذا ظاهر وان خفي على القاصرين منهم
 من منع الملازمة ومنهم من قال في اثباتها ان كل كلي اذا كان عينه بذاته
 او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتمدد الفاعل يكون نوعه محصورا
 في فرد بل يمنع له فرد آخر فان ما ذكره قائم على تقبض الملازمة لاعلى نفسها
 ثم ان هذا التلام بظاهره دليل على نفي المشارك في الحقيقة واجبا كان
 او ممكنا وبباطنه دليل على نفي تعدد الواجب مطاقا ايضا فيكون دليلا لنفي الند
 ايضا اذ لا وجه لتلك دليله هنا واذا انتفى المعادى من الواجب فانتفى من الممكن
 باطريق الاولى اما كونه دليلا على نفي المشارك في الحقيقة فبان بقول او كان له
 تعالى مشارك في الحقيقة النوعية او الجنسية كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما
 فيلزم ان يكون لا واجب له الى ماهية كلية والملازم باطل والام يمكن وجوده
 واعينه عين ذاته ولللازم باطل وقد سبق منه الاشارة الى وجه بطلان

ذلك عند المحققين ولم يلتفت الى ما ذكره المصنف في المواقف من انه لو شار كه
 غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعيين ضرورة الثبوتية وما به الاشتراك غير
 ما به الامتياز فيلزم التركيب في هويته كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي
 انتهى لانه مبني على ما ذهب اليه بعض المتأخرين من كون التعيين والشخص
 جزءا من الشخص وقد سبق قدحه فيه واقول اثبات هذا المطلب لا يتوقف
 على كون الوجود والتعيين عين الذات كما ذهب اليه الحكماء اذ ثبت على
 مذهب جمهور المتكلمين ايضا بان يقال على تقدير المشارك في الحقيقة
 لم يكن تعيين واحد منهما مقتضى تلك الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما
 لامر منفصل عن تلك الحقيقة فيلزم ان يكون كل منهما ممكنا مع ان احدهما
 او كلاهما واجب بالذات كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال لو تعدد الواجب
 فالتعيين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها
 فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب
 في تعيينه الى امر منفصل لكن الشارح هنا اختار ما هو المختار عند المصنف
 ونسأ المحققين واما كونه دليلا على نفي تعدد الواجب مطلقا فبضميمة ما ذهب اليه
 الحكماء من ان الوجوب وجودي وقد صرح المصنف في بحث الواجب لذاته
 ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لا يكون الانفس الماهية الواجبة وعلى تقدير
 كونه نفس الماهية لا يكون مشتركا بين اثنين اما الاول فلانه لو كان زائدا على الماهية
 فان كان معللا بها لزم تقدم الوجوب على نفسه لان العلة متقدمة على المعلوم
 بالوجود والوجوب وان كان معللا لغيره لزم احتياج الواجب في وجوده الى علة
 مغايرة لماهية فلا يكون واجبا بالذات والكل محال فثبت انه على تقدير كونه
 وجوديا اي امر او جودا لا يكون الانفس الماهية الواجبة واما الثاني فلانه على
 تقدير كون الوجوب نفس الماهية لو كان مشتركا بين الاثنين كان الاشتراك فيه اشتراكا
 في الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين ويكون كلية
 واللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود والوجوب والتعيين على الذات على مذاق
 الشارح ولتركب الهويتين على مذاق المصنف ثم قال المصنف في المواقف ههنا اما
 الحكماء فقد قالوا يتمتع وجود موجودين كل منهما واجب لذاته لوجهين احدهما
 لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتماما بالتعيين لامتناع
 الاثنية بدون الامتياز فيلزم تركبهما اي تركيب كل منهما من الماهية المشتركة
 والتعيين المميز وهذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي فان صح لهم ذلك

ثم استدلالهم ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير نبوته نفس الماهية
 لما تقدم في ابحاث الواجب لذاته وانما الزدد في صحة كون الوجوب وجوديا
 لما سبق منه في بحث ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية من ان
 الوجوب نسبة بين الماهية البتة والشارح المحقق لما حقق ان لاشبهة ان هذه
 المفهومات وامثها من الوجود والتعين والتشخص امور اعتبارية انتزاعية
 و ليس مرادهم من كون الوجود والتعين والوجوب عين الذات كون هذه
 المفهومات الانتزاعية عين الذات بل مرادهم ان مبدأ انتزاع هذه المفهومات
 عين الذات جزم هنا بان لاشبهة في كون الوجوب بمعنى المبدأ وجوديا وعين
 الذات فبرهن بذلك على امتناع تعدد الواجب مطلقا وهو الذي اشار اليه
 الشيخ في التعليلات حيث قال وجوب الوجود لا ينفك عنهم بالكل على كثيرين
 مختلفين بالعدد والاكثان معا ولا وارتضاء المحقق الطوسي في التجريد حيث قال
 وجوب الوجود بنى الشريك وكذا العلامة اقتضاني قرر ذلك البرهان في شرح
 المقاصد من غير تكبر واقتل ان يقول غاية كون الوجوب وجوديا وعين الذات
 ان لا يتصف الماهية الواجبة بخصه من الوجوب المطلق زائدة على الذات
 فيكون صدق الواجب عليها من قبل الضوء مضي لامن قبل الشمس
 مضية فبعد تسليم ان الوجوب وجودي وعين الذات يتجه على هؤلاء الاعلام
 ان هذا منقوض اما بالاجالا فلانه جاز في الوجود الذي هو عين ذات الواجب
 فلو صح لزوم ان لا يكون الوجود مشتركا بين اثنين ايضا واللازم باطل لانه مشترك
 بين ذات الواجب والوجودات الخاصة للممكنات واما تفصيلا فلانه ان ارادوا
 ان الواجب المطلق عين الذات فليس كذلك بل هو مفهوم انتزاعي وعارض
 ذهني من المعقولات الثانية وان ارادوا ان الوجوب الخاص نفس الماهية فلم
 لكن حينئذ لا يتم التفريق اذ غاية ما ذكروه ان ذلك الوجوب الخاص لا يكون
 مشتركا بين اثنين ولا يلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطلقا لجواز ان يكون هناك
 واجبا بالذات وجود كل منهما وتعيينه ووجوبه الخاص عين ذاته كما اشار
 اليه الشارح الجديد للتجريد وهو مراد ابن كثر حيث قال في بعض تصانيفه
 البراهين التي ذكروها انه يدل على امتناع تعدد الواجب مع انحسار الماهية
 واما اذا اختلفا في ماهية فلا بد له من برهان آخر ولم اضفربه الى الان انتهى
 لا يقال لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين كان لازم ماهية مشتركا بينهما سواء
 كان خاصة لهما او عرضا عاما ولذا قالوا في الكتابة عارض لزبد وعمرو بواسطة
 الماهية الانسانية والحركة لارادية عارضة لهما بواسطة الحيوان

والتحيز عارض لهما بواسطة الجسم لانا نقول ذلك غير واجب لجواز اشتراك
ملزومات متعددة في لازم واحد مع عدم اشتراكهما في شيء من الذات والذاتيات
كاشتراك الواجب والممكنات المجردة في وصف التجرد والوجود وغيرهما
(قوله وقد يستدل عليه) أي على نفي المثل المشترك في الحقيقة وكلمة قد التقاليد
في أمثاله إشارة إلى ضعفه إذ لو كان قويا كان الاستدلال به كثيرا وانتفاء اللازم
كناية عن انتفاء الملزوم ووجه ضعفه أمران أحدهما أنه مبني على كون الشخص
جزأ من الشخص يلزم تركيب الهوية وثانيهما أنه مبني على زعم أن مراد المصنف
من المثل المنفي هو الممكن المشترك في الحقيقة ليكون متحصضا في رد قدماء المتكلمين
ولاحاجة إلى تخصيص المثل في كلامه بالممكن كما عرفت وأعل منشأ غلط هذا
المستدل أن شارح المقاصد أورد هذا الدليل في رد قدماء المتكلمين في زعمهم
أن ذاته تعالى مشترك لذات الممكنات وتلخيص استدلاله أنه لو شارك ممكن له تعالى
في الحقيقة النوعية كان كل من الواجب وذلك الممكن ممتازا عن الآخر بخصوصية
زائدة على تلك الحقيقة فحينئذ لا يخاو أما أن يكون كل من الوجوب والإمكان
لازم للماهية المشتركة أو يكون الوجوب لازم لتلك الماهية مع خصوصية والإمكان
لازمها مع خصوصية أخرى والأول محال مستلزم لكون كل من المتشاركين
واجبا وممكنا معا وهو اجتماع النقيضين والثاني محال مستلزم لتركيب هوية الواجب
من تلك الماهية المشتركة والخصوصية والمرضى عند الشارح مستلزم لزيادة وجود
الواجب وتعيينه على ذاته والمرضى عندنا مستلزم لعدم كون تعيين الواجب
بتلك الخصوصية والوجوب المترتب عليها مقتضى الذات لعدم كون تلك
الخصوصية مقتضاها والكل ينا في الوجوب الذاتي لكن الدلائل المذكور على
ما ارتضينا لا ينفي احتمال المشاركة في الحقيقة الجنسية لجواز أن يكون تلك
الخصوصية فصلا يقتضي الوجود والتعين والوجوب بخلاف الأولين لأن تركيب
الهوية وزيادة الوجود والتعين على الذات يلزمان في كل حال وبهذا البيان
اندفع الأوهام (قوله لقوله تعالى لا اله الا هو) قال العلامة في شرح المقاصد
حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها ولا نزاع لاهل
الاسلام في أن تدبير العالم وخلق الأجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يفهم
بنفسه كلها من الخواص ونعني بالإقدم بمعنى عدم المسبوقية بعدم وأما بمعنى
عدم المسبوقية بالغیر فهو نفس الألوهية ووجوب الوجود وواقفه الشر يف
المحقق في القول بأن بعثة الأنبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات

بمعنى أن ذلك مشترك
لجميع الممكنات

لا تتوقف على الوحدةانية فيجوز فيها التمسك بإدانة السمية فهذه الآية
 دليل قطعي في نفي تعدد واجب الوجود ونفي تعدد الخالق ونفي تعدد
 المسحق للعبادة فأنجبه على الشارح أمور الأول أنه لا وجه لتخصيص هذه
 الآية بنفي الشرك في الخلق والإيجاد الثاني أنه لا وجه لتخصيص دليل
 حصر وجوب الوجود بمصر من دليله المختل مع دليل ينقله عن الغير لثالث
 بأن يقال لا دليل لنا على أن خصوصية المعجزة قول له تعالى - وى أنه
 لا خاق - واه الا ان يقال الاستدلال هنا بهذه الآية مبني على مذهب من جوز
 وائس بجائز عنده وإذا لم يلفت اليه في دليل التوحيد الأول وقد عرفت ما فيه
 (قوله ولقوله تعالى أو كأل فيهما آلهة الا الله لفسدنا) افساد المذكور في هذه
 الآية إما بمعنى خروج السماء والأرض عن هذا النظم المشاهد من بة الأنواع
 وترتب الآثار كما هو الظاهر وإما بمعنى عدم تكونهما في الأصل كما فإو ان كل
 من مخاطب بها يعرف ان منشأ الفساد هو تعدد الآلهة فهي إيماراتها في آلهة
 متعددة غير الواجب تعالى وبذلك انتهت في تعدد الآلهة (قوله والأول فدمر الإشارة آه)
 أي الإشارة في ضمن دليل نفي المثل المشار في الحقيقة كما عرفت تفصيله وما فيه
 من الخلل وما قبل مبني الاستدلال على نفي تعدد الواجب على أن يكون للواجب
 ماهية كلية بأن يقال لو تعدد الواجب لذاته لزم المثل المساوي في القوة فلا يرد أنه
 لا ينفى وجود واجبين تعيين كل منهما عين ذاته أو لازم ذاته ففساد من وجوده
 أما أولاً فلان بناء الاستدلال على الماهية الكلية يتأ في صريح كلام الشارح فيما مر
 اذ على تقدير أن يكون له تعالى ماهية كلية يكون تعيينه ووجوده زائداً على تلك
 الماهية قطعا وان كان لازما لها وإما ثانياً فلا رخص تخصيص الواجب بعينه ماهية
 كلية مفسدة للتوحيد الأول وإما ثالثاً فلان قيد المساوي في القوة لا يدخل
 ههنا بل في برهان التمتع والصواب ان يؤخذ بدله قيد المشاركة في الحقيقة
 على أن ذلك القيد مبني على العقلية عماد عليه كلام الشارح مما أشار إليه
 المولى الحلي من أن البرهان المشار إليه في الآية الثانية إنما ينفى تعدد الواجب
 القادر على الكمال لا تعدد مطلق الواجب اذ يجوز أن يكون الواجبان القادران
 مختلفين في القوة بأن يكون قدرة أحدهما ناقصة لأقادر بن على الكمال بحيث
 يتساويان في القدرة وان يكون أحدهما غير قادر بل مطلقاً ليس من شأنه الخلق
 أو وجوباً إما على تقدير كون أحدهما مطلقاً أو ناقص القدرة فقط هو لعدم إمكان
 التمتع واشتراك الضعيف مع القوى في التأثير وإما على تقدير كون أحدهما واجباً

قوله الا ان يقال الخ
 وارجل هذه الآية
 مؤيداً لثبت بالدلائل
 العقلية ان يتوجه عليه
 شيء كما سبق نظير مستحق

أي من الأدلة الصالحة
المستند

بقوله بخلاف الموجب
لصفاته فإنه لا يؤدي
إلى التفضيل في
المصنوعات فزال
الاشكال بين إيجاب
الصفات وإيجاب
المصنوعات كما استشكل
به الشريف المحقق
والمولي الخيال

فلأنه لما ثبت حدوث العالم وبطلان مطلق التسلسل فلو وجد واجب موجب
كان معطلا بالضرورة لامتناع استناد الحادث إلى القديم الموجب بدون شروط
معدة غير منتهية وإيضاحه يجوز أن يكون إيجاد الواجب الموجب مشروطا باختيار
الواجب المختار فلا يمكن التمايز بينهما كما قيل وإذا لم يدل الدليل المشار إليه
على نفي تعدد مطلق الواجب فلا بد لنفيه من دليل آخر هو ما مر هذا مرادة
ونحن بتوفيقه تعالى نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء فإنه
يقضي خروج جميع الكمالات الممكنة إلى الفعل بالضرورة فهو كل متواطئ
لا تصور في أفرادها تفاوت أصلا عندهم وإذا اتفقوا على أنه تعالى في أعلى مراتب
الكمالات الممكنة فكذلك ثبت وجوب الوجود لذات يلزمه الانصاف بجميع تلك
الكمالات التي هي خواص الألوهية وكما اتفق واحد منها يلزمه أن لا يكون واجب
الوجود فلا يكون القادر الناقص القدرة ولا المعطل ولا الموجب المؤدي إلى
التعطيل في المصنوعات واجب الوجود قطعا بخلاف الموجب لصفاته فكذلك
تحقق وإيجاب يلزم أن يكونا قادرين على الكمال متساويين في القوة والقدرة
فيلزم إمكان التمايز المستلزم للفساد فالدليل المشار إليه في الآية ينفي تعدد مطلق
الواجب كما أشار إليه العلامة التفتازاني في شرح العقائد لا كما حسيبه الشارح
كيف ولو كان الأمر كذلك لم يكن نفي تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يعتد
به عند الشاعرة مع أنك عرفت اختلال دليله على هذا المطلب الجليل (قوله
وقد يستدل عليه) أي على نفي تعدد مطلق الواجب وحاصله أنه لو تعدد
الواجب لزم وجود الممكن الذي هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم
محال ضرورة إذ لو كان له علة مؤثرة فهي إما نفس المجموع وهو محال
لامتناع تأثير الشيء في نفسه أو أحدهما وهو أيضا محال لاستلزامه كون
الواجب الآخر معلولا للواجب العلة لأن عليته لذلك المجموع إما باعتبار
تأثيره في كل جزء منهما أو في أحدهما أو في انضمام أحدهما إلى الآخر أو في
الهيئة الاجتماعية العارضة للمجموع لكن الانضمام والهيئة لكونهما
من الأمور الاعتبارية خارجان عن الممكن الموجود هناك لأن الأمر الاعتباري
معدوم في الخارج وكذا المركب منه ومن الموجود بل الممكن الموجود هناك هو
معرض تلك الهيئة فلا يكون شيء علة لذلك المعرض الاعتباري تأثيره
في كل جزء أو في أحدهما ولما استحال تأثير الشيء في نفسه بطل احتمال كونه
علة للمجموع باعتبار جزء واحد هو نفسه وباعتبار كل جزء منهما
ثبت أن أحدهما على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن المعرض

للهيئة لا يكون علته الا باعتبار تأثيره في الواجب الاخر فيلزم كون احد الواجبين
 معا ولا وهو محال مستلزم لكون الواجب ممكنا وهو واجبة لتفويض او غيرهما
 وهو ايضا محال مستلزم لكون كل من الواجبين واحدا معا ولا يبره والماصل
 او وجد لذلك الممكن الموجود علة مؤثرة فيه يلزم اما كون الشيء علة لنفسه
 او كون الواجب معا ولا يبره والكل محل وما يقال لان لم ان هناك موجودا آخر
 سوى كل من الواجبين فقد سبق التنبية على بطلانه كيف وهناك موجوده مروض
 الهيئة الاجتماعية ومروض الاثنين كما ان هناك مروض الواحد وكل منهما
 وان العقل حاكم بان ذلك المجموع محتاج في وجوده الى كل من الواجبين كاحتياج
 الاثنين الى الواحد ولا يحتاج شيء من الواجبين الى شيء واما ما قيل التزديد
 الذي ذكره غير حاصر اذ هناك شق رابع مختاره وهو جواز ان يكون المجموع
 بمعنى الكل الا فرادى علة للمجموع بمعنى الكل المجموعى واثار اليه الشارح
 في رسالة اثبات الواجب قد دفع بان المستدل صرح بكون العلة فاعلا مستقلا
 فان كان كل من الواجبين فاعلا مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد المستحيل
 وان كان كل منهما علة ناقصة ومجموعهما فاعلا مستقلا فذلك علة الشيء
 نفسه وايضا لا بد للفاعل المستقل من تأثير فيلزم معاولية احد الواجبين لا محالة
 وتحقيق هذا ما قدمنا من ان المركب من عشرة آحاد يحصل بمجرد ايجاد
 العاشر امد النسخة فوجود ذلك المركب عبارة عن مجموع الوجودات العشرة
 فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود آخر يحتاج الى جعل
 آخر وراء جعل الوجودات العشرة وهو الذي اثبتته الشارح فيما سبق بداهة
 ويكفيه هذا القدر اذ كما يوجد كل واحد يوجد العشرة فيجرب التطبيق
 والمنكر هناك انما انكر هذا الوجود اذ عنده يصح ان يقال كل واحد موجود
 ولا يصح ان يقال العشرة موجودة وهو خلاف البداهة وليس مراد الشارح
 هناك ان لا عشرة الموجودة وجود آخر وراء الوجودات العشرة كما توهمه
 بعضهم ههنا اذ ليس ذلك بديها ولا محتاجا اليه فكيف يحكم بداهته
 وما الحاجة الى اثباته فالوثر في المجموع المؤلف من موجودين فصاعدا اما وثر
 في جميع اجزائه كتأثير الواجب تعالى في الممكنات او في بعض اجزائه كتأثيره تعالى
 في الممكن المؤلف من الواجب والممكن كمجموع لذات والصفة واما اذا لم يكن
 مؤثرا في شيء من اجزائه لم يتصور منه التأثير فيه قطعا وبهذا يدفع ان يعل
 يجوز ان يكون العلة احدهما بشرط انضمامه الى الآخر على قيس ما جوزه

في البرهان المشهور لا ثبات الواجب من كون الجزء الاخير علة لكل الحاصل
 بايجاد معلول واحد على ان نسبة ذلك الممكن الى كل من الواجبين سواء كان
 كل منهما بشرط انضمامه الى الآخر علة يلزم التوارد المستحيل والا يلزم الرجوع
 من غير مرجع لان كلا من الواجبين موجب فيه لا مختار ولا يجدي القول بتغاير
 المعلومين بالاعتبار لان العلتين على هذا متغايرتان بالذات فلا بد من تغاير المعلومين
 بالذات ايضا بقي ههنا كلام هو ان ما ذكره الشيخ في التعليقات حيث قال كل اثنين
 فالواحد منهما متقدم طبعاً عليه اعني انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاثنى
 ولا يتصور وجود الاثنى الا والواحد موجود فيه وهذه مقدمة كاذبة اذا اضيف
 اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد قبله شئ اية قبالية كانت انتج منهما انه
 لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود انتهى يشعر بكون مجموع الواجبين
 واجبا فلا يحتاج الى علة ويؤيده ان وجود ذلك المجموع عين ذات المجموع على
 قول الحكماء ولازم ذاته على قول المتكلمين فالاولى ان يقال لو وجدوا جبان فاما
 ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكنا ضرورة
 احتياج المجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون فيلزم ان يوجد
 الممكن بلا علة مؤثرة فيه فظهر ان قوله فتأمل اشارة الى اندفاع الاوهام
 واما وجه التمرض بقوله وقد يستدل الى آخره فاعلم لما اشرنا من الاولى
 ولا اشارة الى انه مشتمل على التطويل اذ يكفي ان يقال لو تعدد الواجب
 لكان مجموعهما ممكنا موجودا فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه
 او لغيره (قوله والثاني قد اشير اليه في الآية الى آخره) وانما قال اشير
 لما اشير اليه من ان هناك دليلين احدهما مصرح به في الآية بالنسبة الى
 العامة وهو الاقناعي والآخر مشار اليه بالنسبة الى خواص الامة من اولى
 الاباب وهو البرهاني المسمى ببرهان التمانع وكلا الدليين عقليان لان
 الاول نقلي والثاني عقلي كما توهموا ضرورة ان الاستدلال بالآية على نفي
 تعدد الاله ليس لاجل كونها كلام الله تعالى بل هو استدلال بطريق
 القياس الاستثنائي غايته ان الملازمة المأخوذة فيه عادية بل الدليل
 النقلي هنا ليس الا الآية الاولى اعني قوله تعالى (لا اله الا هو) وقيل انما قال
 اشير لان الالوهية غير صريحة في الحساقية فانها تحتمل الواجبية
 والمعبودية ايضا ولان نفي الجمع ليس صريحا في نفي مطلق التعدد لان نفيه
 لا يستلزم الانحصار في الواحد لاحتمال الاثنى وفيه نظر اما الثاني فلما قد منا

قوله يشتر بكون
 مجموعهما الى آخره
 فيه رد لما قبل ما ذكره
 الشارح هو بعينه ما
 ذكره الشيخ فافهم

قوله ليس لاجل كونها
 الى آخره والا كان
 دليلا قطعيا لان
 دلالتها على انتفاء
 الالهة بحسب دلالة
 الالفاظ قطعية بناء
 على ان كلمة لو دالة
 قطعيا على انتفاء
 طرفي الشرطية متحد

من دلالة الآية على اني اعمد دمايق الاله واما الاول فلان الاله صريح
في وجوب الوجود والقدم لذاتي مع لحواس ومن جعلتها الخافية والمعبودية
وربما يتماق انظر فيه باعتبار تضمنه احدهما كقائلا في قوله تعالى (وهو الله
في السموات والارض) ان تماق انظر في تضمنه معنى المعبود وترتب الفساد
قرينة على ان تماق ههنا باعتبار تضمنه معنى الخالق المؤثر (قوله وقد قيل
انها دليل اقناعي الى آخرة) معارضة لقوله والله في قد اشير اليه الى آخرة
او نقض للدليل المشار اليه بان يقال المطلب هنا برهاني والمشار اليه في الآية
اقناعي لا يفيد العلم اليقيني فلا يصح الاستدلال بها على هذا المطلب وذلك
لما ذكره العلامة الفتازاني في شرح "معقبات" حيث قال واعلم ان قوله تعالى (لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا) حجة قناعية والملازمة عارية على ماهو اللابق
بالخطايات فان العادة جارية بوجود اتماق والتغالب عند تعدد الحاكم على
ما اشير اليه بقوله تعالى (واملا بعضهم على بعض) الآية والافان اريد الفساد
بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم لجواز
الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل
النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقل
الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان
لا يمكن بينهما اتماق في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لا نقول
امكان اتماق لا يستلزم الاعداد تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه
يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان
انتهى وحاصل مراده ان امكان اتماق لا يستلزم وقوعه بالفعل وان اريد انه كلما يمكن
اتماق يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل فذلك مم لجواز ان يتفقا على الوجود بالاشتراك
في كل مصنوع او بالتوزيع ان يوجد احدهما ببعض الكائنات والاخر ببعض الاخر
ما في كل وقت او بالتوبة في مدة قصيرة او متطاولة وان يتفقا على ايجاد احدهما
دون الاخر ابداع القدرة وامكان اتماق بينهما وان اريد انه يلزم حينئذ ان لا يوجد
مصنوع بالامكان فسلم لكن بصلان اللازم حينئذ مصنوع ولو سلم ان امكان اتماق
يستلزم اتماق بالفعل فلا نسلم نه كلما نسلم ان لا يوجد مصنوع بالفعل او بالامكان
وانما يلزم ذلك لو كان اتماق بالفعل مستلزما لغيرهما وعدم كونهما صانعين بالفعل
وهو ممنوع لجواز مجزأ احدهما دون الاخر فيكون احدهما صانعا. ويوجد المصنوع
باجزائه فراده قبل املاوه والثاني ومما به ماهو الاول وتخصيص مراده ان الآية

قوله بطريق ارادة
كل منهما الى آخره
فان في تلك الارادة
تمناعا ايضا وانما قال
اذك ليصح تفريع
تقرير الآية على
برهان التمانع وفيه
نظر لانه قرر او لا
الدليل الذي اشار
اليه في تقرير الآية
وجعل دليلا رابعا
و برهان التمانع دليلا
خامسا فيجوز ان يكون
تقرير الآية متفرعا
على الدليل الرابع
وان يكون الآية مع
ذلك مشيرة الى برهان
التمناع كما كانت مشيرة
اليه على تقدير كونها
حجة اقناعية فالوجه
ان تعرض المولى
الخياطى بالتمناع المذكور
ليس ليصحح التفريع
بل للاشارة الى ان
ذلك التفريع يصح
باعتبار كل من الدليلين
يند

لا يكون برهانا سواء حل الفساد على الخروج عن النظام او على عدم التكون
وفيه قدح لما اشار اليه في شرح المقاصد من كون الآية برهانا على الثاني فانه بعد
ما قرر برهان التمانع قال وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الاية فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال
لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونيهما اما بمجموع القدرتين
او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة
واما الاخير ان فلما مر من التوارد الى جحمان من غير مرجع وان اريد بالفساد الخروج
عما هي عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب
وتتميز صنع كل منهما عن الآخر بحكم اللزوم العادى فلم يحصل بين اجزاء العالم
هذا الاتيام الذى باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل امر الانتظام
الذى فيه بقاء الانواع وترتب الآثار انتهى وذلك القدح بان يقال تعدد الاله
لا يستلزم التمانع بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير
مدخلية قدرة الآخر بل امكان ذلك التمانع والامكان لا يستلزم الوقوع فيجوز
ان لا يقع بينهما ذلك التمانع بل يتفقان على ايجادهما بالاشتراك او بقوض
احدهما الى الاخر كما اشار اليه المولى الخياطى ثم اورد عليه ذلك المولى بان الملازمة
قطعية مع حل الفساد على عدم التكون حيث قال والتحقيق في هذا المقام انه
ان حل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن
الظاهر في الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى
لو كان فيهما اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد
باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل والبعض
عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اى لا يوجد
هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على
الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الاله لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا
لا يمكن التمانع بينهما المستلزم للحتم لان امكان التمانع لازم لمجموع امرين
من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء
حتى لا يمكن التمانع المستلزم للحتم انتهى فاقيل على الاول يجوز ان لا يعدم
كون احدهما صانعا بالفعل فلا يلزم انعدام الكل والبعض وان اريد انه يلزم
انعدام الكل والبعض بالامكان فيبطلان اللازم ممنوع وهم اذ على تقدير عدم
كون احدهما صانعا مؤثرا فيهما يلزم خلاف المفروض وهو كونهما صانعين

مؤثر بن فيها وذلك مصرح به في كلامه وان غفل عنه ذلك انما يترجم
ذلك اذا عم الآله من الصانع المؤثر فيهما بالفعل وغير المؤثر نعم رد عليه ان
الاول بنوجه عليه ما ذكره بعد العلاوة ايضا من ان امكان التامع لا يستلزم
وقوعه فيجوز ان يقع ابدا فلا يلزم عدم كون احدهما صانعا وان بني على تسليم
العلامة او لالم يكن محققا التامع لو سلم ان التامع واقع فواقع في بعض المصنوعات
لا في كلها فحينئذ لا سلم انه اذا لم يكن هناك احدهما صانعا عند التامع يلزم ان
لا يوجد هذا العالم المحسوس لجواز ان يكون هناك ايهما من احدهما مؤثر في السماء
من غير تمامع والاخر مؤثر في الارض من غير تمامع فتمامع في الفلك العاشر والعنصر
الخامس فلم يكن المؤثر في السماء صانعا للفلك العاشر والمؤثر في الارض صانعا
للعنصر الخامس ولم يلزم خلاف المفروض لانهما صانعا ان مؤثر ان بالفعل فيهما
الثالث لو سلم ان امكان التامع في كل مصنوع يستلزم التامع بالفعل فثابت ما يستلزمه
التامع هو المحالين لما اجتمع الضدين المراد بن او اجتماع النقيضين اعني
عدم كون احدهما او كليهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن اللازم هو الاول
دون الثاني اذ ليس احد المحالين اولى بال لزوم واسلم فليس عدم كون احدهما
او كليهما صانعا لازما وحده بل مع كونهما صانعين في ضمن لزوم اجتماع النقيضين
فيجوز ان يوجد العالم باعتبار كونهما صانعين في ضمنه وما قبل مراده او وجود
صانعا ان مؤثر ان فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لا يمكن التامع ضرورة
كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التامع محال لاستلزامه المحال فلا يكون
احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض
وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان انعدام جزء العلة
التامة يوجب انعدام العلة التامة وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع
لانتهاء علة التامة ففاسد لان المستلزم لعدم كون احدهما صانعا حينئذ هو
استحالة التامع لا امكانه المصرح به في كلام العلامة وهو الظاهر من كلامه ايضا
فان الظاهر ان مراده انه بعد استلزام امكان التامع عدم كون احدهما صانعا
فانما لا يكون الملازمة قطعية اذا عم الآله من الصانع المؤثر فيهما لا اذا خص به
على انه بمجرد استثناء نقيض التالي اعني قوله لكن امكان التامع محال ثبت اصل
المطابوب اعني نفي تعدد له القادر على الكمال وهو الذي اشار اليه العلامة
فجعله بعد الاثبات دليلا لملازمة دليله فاسد مستلزم للمصادرة على انطواء رابع
ان امكان التامع ان لم يستلزم التامع بالفعل في كل مصنوع ولا يتم ما ذكره

قوله مستلزم للمصادرة
الآله الا ان يقال اللازم
من الاستثناء المذكور
بطلان تعدد مطلق
الآله والمطابوب نفي
تعدد الآله المؤثر فيهما
فلا بأس في حمل الاول
دليلا لملازمة دليل
الثاني فامل منه

من التحقيق وان استلزم فيتم ما ذكره العلامة في التقرير الاول ايضا بان يقال
او وجد الهان قادران على الكمال لا يمكن التمتع بينهما في كل مصنوع وكما يمكن لزوم
التمتع بالفعل بطريق ارادة الابداد بالاستقلال وكما لازم التمتع لم يوجد مصنوع
اصلا فانه لو وجد على تقدير التمتع المذكور اللازم للتعدد فاما بمجموع القدرتين
فيلزم عجزهما او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الرجحان من غير
مرجح لاستواء نسبة كل ممكن الى قدرة كل من الالهين والكل محال ضرورة
وايضا يصح ذلك التقرير على قياس ما ذكره في التوجيه الثاني بان يقال لو تعدد
الاله القادر على الكمال لم يكن مصنوع فضلا عن الوجود والامكان بينهما تمناع
بارادة كل منهما الاستقلال في ايجاده لعين ما ذكره في ذلك التوجيه لكن امكان
التمتع محال كما قررنا الخامس ان التوحيد في حصر مطلق الخالق لا خالقية
السماء والارض فقط والظاهر من الآية هو الاول بل نفى تعدد مطلق الاله وما
ذكره من ان ليس المراد التمكن فيهما محتمل لان المراد تمكن الالهة التي اتخذوها
من الارض كما دل عليه ما قبل الآية حيث قال الله تعالى (ام اتخذوا آلهة من
الارض هم يشركون لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) ولا يلزم منه تمكنه تعالى
فيهما وانما يلزم ذلك لو كان قوله تعالى الا الله استثناء متصلا **والى** جميع ذلك
اشار اليه البيضاوي حيث قال وصف بالالما تعذر الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما
بعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكون الالهة فيهما مادونه تعالى والمراد ملازمته
لكونها مطلقا او معه تعالى انتهى فالحق ان توجيهه الثاني لقطعية الملازمة
صحيح دون الاول فاعلم هذا المقام (قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم
الى آخره) يعني انه كما يستلزم عادة خروجيهما عن النظام المشاهد كذلك يستلزم
عقلا استلزاما قطعيا امكان التمتع والتخالف وان اتفقا وتلك الآية باعتبار كل
استلزام حجة على التوحيد فهي باعتبار الاستلزام العادي صريحة في الدليل
الافقاعي وباعتبار الاستلزام العقلي القطعي مشيرة مع ذلك الى برهان يسمى
عندهم ببرهان التمتع فهذا الجواب جواب بتحرير المراد بان ليس المراد من
الدليل المشار اليه هو الدليل الافقاعي المصريح به بالنسبة الى العامة بل البرهان
المشار اليه في ضمنه بالنسبة الى الخوارج من اولى الالباب فاندفع بعض الاوهام
وذلك البرهان على ما في كتب القوم بان يقال لو وجد الهان ويتصفان لاحالة
بشرائط الالهية من كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لا يمكن بينهما تمناع بان
يريد احدهما كون هذا الجسم في هذا الزمان مثلا ابيض او في هذا المكان

قوله جواب اي عن
المعارضة او النقص

والآخر كونه فيه اسود اوفي مكان آخر لكون كل منهما قادرا على الكمال
على كل ممكن في كل وقت لكن امكان التمتع المذكور محال لان نفس التمتع محال
وامكان المحال محال اذا او امكان امكانه لا يمكن نفسه فلا يكون محلا وانما قلنا ان
نفس التمتع محال اذا او فرض وقوعه فاما ان يحصل مراد احدهما دون الآخر
فيلزم عجز الآخر عن تنفيذ القدرة في الممكن فلا يكون ايها قادرا على الكمال
وقد فرض انه قادر على الكمال وهو اجتماع التقيضين او يحصل مراد كل
منهما فيلزم وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم ابيض واسودا وفي مكانين
مختلفين مما اولا يحصل مراد شيء منهما فيلزم عجزهما وهو خلاف المفروض
ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فيما اذا كان التمتع فيهما
وهو محال ايضا وهذا البرهان كما ترى ينفي تعدد مطلق الاله بقادر على الكمال
لان منشأ لزوم امكان التمتع قدرتهما على الكمال سواء كانا خاتمين مؤثرين
بافعال اولم يكونا والشارح لم قصد جملة دليلا على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل
لم يكتب بلزوم العجز المتأني لكمال القدرة بل زاد في محذور الشق الاول قوله
فلا يكون خافا وقد فرض كونه خافا هف وامله التفت الى ما قبل غاية لزوم
العجز هو الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريق اليجاد عليه
والمتأني للوجوب الذاتي هو الاحتياج في الوجود لاقى اليجاد فلا يقوم هذا
البرهان على نفي تعدد مطلق الواجب بل واز ان يكون ناقصا القدرة بخلاف ما اذا
اقبح على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل اذ يلزم حينئذ خلاف المفروض المستلزم
لاجتماع التقيضين في الشق الاول والثالث في كونهما خاتمين وغير خاتمين واجيب
عن ذلك بان مطابق الاحتياج الى الغير سواء في الوجود او في اليجاد او في شيء
آخر متناف للوجوب الذاتي بالاجماع القطعي وما قبل انما ينتم الجواب على مذهب
من يقول بحجية الاجماع بان ايس المراء من الاجماع هنا اجماع المجتهدين
على حكم فرعي لا طريق الى العلم به سوى الدليل السمي وهو المختلف في حجيته
بل المراد اجماع جماع العقلاء على ان واجب الوجود منزوع عن جميع سمات لنقص
وقد مر منه الاشارة ولاشبهة في ان اجماعهم على مقتضى عقولهم يفيد علما
قطعا بالابري انه لا دليل لنا على ان قدرته تعالى شاملة لساحة الامكان الذاتي
بحيث لا تنقضي عند حد سوى وجوب الوجود المجمع على كونه معدن كل كمال
ممكن بحيث لم يبق في القوة كمال متوقف اصلا ثم انه غير الضدين في دليلهم الى
التقيضين لان استحالة اجتماع الضدين لاجل استلزامه اجتماع التقيضين

سؤالان حاشا على حاشا

ولان ارتفاع الضدين غير محال في جميع الصور بخلاف ارتفاع النقيضين
واقول لما اخرج البرهان عن مجراء الطبيعي اخل به من وجوه اما اولا فلان
التعرض بقيد الخلق مما لا دخل له في لزوم امكان التمتع لما اشرنا من ان منشأ
اللزوم كمال قدرتهما فان استلزم وجوب الوجود كمال القدرة فالبرهان كما ينبغي
تعدد الاله الخالق ينفي تعدد مطلق الواجب والا فلا ينفي تعدد الخالق ايضا
لجواز ان يكون هناك خالقان متفاوتان في القدرة لم تمنعا لعدم امكان التمتع
بين القوى والضعيف واما ثانيا فلانهما اذا تما نعا في وجود ممكن وعدمه ولم
يحصل مراد من اراد العدم فلا نسلم انه يلزمه ان لا يكون خالقا بارادة اخرى
متعلقة بممكن آخر لان الخالق لا يكون بارادة العدم بل بارادة الوجود ولا يلزم
من العجز في احدي الارادتين العجز في الارادة الاخرى اذ بعد ما لم يكن نفس
العجز فسادا نقول يجوز ان يكون هناك خالقان على سبيل التوزيع تمنعا في وجود
ما اوجده كل منهما فلم يحصل في كل من التمانعين مراد من اراد العدم وحصل
مراد من اراد الوجود فيهما فان قلت بل المراد من التمانع الممكن هو ان يريد
احدهما وجود ممكن في وقت ما والاخر تنقيضه اعني عدم وجود شيء من الممكنات
ابدا فان حصل مراد من اراد الوجود فلا يكون من اراد العدم خالقا اذ لا يصح
له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء في الجملة وان حصل مراد من اراد العدم
فلا يكون من اراد الوجود خالقا قلت اذا لم يصح له مع هذه الارادة ارادة
وجود شيء لم يصح فرضه خالقا ايضا لامتناع الخلق بدون ارادة الوجود
على ان نقول اما ان تصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء فيجوز ان يكون
خالقا باعتبار الارادة الثانية اولا تصح فلانسلم انه لو وجد صانعان في
الجملة يلزم امكان ذلك التمانع ولا مخلص الا بان يحمل التمانع على هذا والخالق
في كلامه بمعنى نافذ التقدير والارادة في الكائنات موجودات كانت
او عدمت كعدم الايمان من الكافر و يوء به ماسيا تي من المصنف من ان
الكفر والمعاصي بخلقه تعالى وارادته فاذا لم يحصل مراد من اراد جانب العدم
يلزم ان لا يكون خالقا نافذ التقدير والارادة وفيه ما فيه وامالك فلانا لانسليم
انه اذا لم يحصل مراد من اراد الوجود يلزم ان يكون عاجزا وانما يلزم ذلك
لو كان نسبة الممكن الى طرفي الوجود والعدم سواء وذلك ممنوع كيف وقد ذهب
كثير من الحكماء الى ان العدم اولى بالممكن فيجوز ان يكون عدم حصول مراد
من اراد الوجود لرجحان جانب العدم لا لقصور في القدرة حتى لو تعلقت الارادتان

انقول

(بالعكس)

بالعكس انه كس الامر في حصول المراد وان بنى على بطلان الاول لو ينفى
الذاتية الممكن باحد الجانبين فتجده عليه ان ادلة بطلانها منطوق فيها كما سبق
اليه الاشارة وتغايص البرهان عن هذه الورطة فجمعا او التمتع الممكن بين الضدين
الوجوديين لا بين انقبضين وان شغل عنه الشارح (قوله فان منع استلزامه امكان
التخالف الى آخره) بان يقال لان سلم انه لو تعدد الاله الحق يلزم امكان التمتع
بل وان يجب اتفاهما اما باقتضاء ذاتهما ايجاد الخير او ايجاد ما غلب فيه الخير
واما باقتضاء ذاتهما الاتفاق دائما ولما قل ان يقول هذه الاسانيد كلها باطلة
اما الاولان فلا نهما يستلزمان عدم اقتدار شئ منهما على بعض الممكنات
وهو الذى تساوى فيه الخير والشر والخير فيه مغلوب او لاخير فيه وايضا نفرض
التمتع فيما كان فيه الخير والشر متساويين مع انهما مبنيان على كون ارادة الواجب
تابعة للمصالح وهو باطل عند الاشاعرة والى الكل اشار شارح المقاصد
وان زعم المنع جواز امتناع ما عدا ما تمحض فيه الخير او غلب فنقول لزوم الشر
لاحد جانبي الفعل عقلا مخالف للمذهب فان ترتب الخير والشر لا مبادى بايجاد
الواجب عادة والقادر على كل ممكن قادر على كل من طرف الفعل والتك
من غير ترتب شر على كل منهما بل قادر على كون المنفع تابعة للجانب الذى
يختاره واما الثالث فلا يلزم فيما اراد احدهما احد الطرفين بجز لاخرهما هو
ممكن في نفسه اعنى ارادة الطرف الاخر وتأثير قدرته فيه لا يقال ان ارادته ممكن
ذاتى فسلم لكن الممكن الذاتى يجوز ان يكون متمعا بالغير وهو ارادة احدهما
الطرف الاول واپس عدم تعلق القدرة بالتمتع بالغير بجز او الالكار لاله الواحد
ايضا عاجزا اذ لا يبقى قادرا على ايجاد ما وجد لا متاع بمحصل الحاصل وكذا
لا يتعاق قدرته بايجاد ما يقتضيه ذاته من الصفات ولا باعدامها وان اريد انه
ممكن وقوعى لا متاع فيه لا بالذات ولا بالغير فنوع كيف وعلى تقدير اقتضاء ذاتهما
ذلك الاتفاق يكون تعلق ارادة احدهما باحد الطرفين محبلا للطرف الاخر لانا نقول
نفرض تعلق الارادتين به بحيث لا تقدم تعلق احدهما على تعلق الاخرى
فيكون تعلق كل من الارادتين بالممكن الصرف فار وجب الاتفاق لزوم العجز
من هذا الممكن لصرف فلا يكون الهما قادرا على الكمال بخلاف عدم تعلق
القدرة بعد ما كان متمعا بالغير باقتضاء علته التسامية او باقتضاء ذات الواجب
فان الصادر عن الذات بالاجب بمتقدم على الصادر بواسطة الارادة والاختيار
وبهذا الجواب دفعوا النقص المتوجه على برهان التمتع بانه في عدم الوهبة

بعضها في الجواب
متعاً

٢ وسلم ر ر
الله تعالى الواسع بالشر
بالسبب في المحل
لله تعالى
طها

الواحد بان يقال او فرض تعلق ارادته باعدام ما اوجبه ذاته من الصفات
 فلما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال اولا يحصل شيء منهما
 وهو ارتفاع النقيضين اولا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول
 عن علته التامة وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته باعدام المعلول مع وجود
 علته التامة او بايجاد الموجود ولا يتوجه عليه انه يجوز ان يكون فرض تعلق
 الارادتين معا فرض محال لانا نقول بعد استواء نسبة كل الى كل ممكن في كل
 وقت يكون تقدم تعلق احدي الارادتين على تعلق الاخرى رجحانا
 من غير مرجح ففرض المحال فرض التقدم فلا حاجة الى فرض المعية وهو
 المراد مما ذكره الشريف المحقق في حواشي شرح حكمة العين حيث قال
 لاختفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخاو اما ان يكون
 للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع
 عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم
 امكان اختلاف الارادة فان وقع لزوم وقوع احدهما من اجتماع المتنافيين
 او العجز والالزم امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى وعليه ينتهي ما ذكره
 العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد
 اذا اوجد المنذور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم
 ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ايس عجزا بل كالا
 للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز
 بتعجز الغير اياه انتهى يعني عجز عن الممكن بالنسبة اليه وهو ظاهر فيلزم
 على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز
 وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف تقرير القوم وهم
 (قوله فالجواب انه لا يخلو الى آخره) جواب عن المنع المذكور اما بتغيير الدليل المشار
 اليه المنوع الى الدليل المصريح به في الآية لكن بحمل الفساد على عدم التكون
 بان يقال اوجد الهان قادر ان على الكمال صانعا للعالم بالفعل لم يوجد
 مصنوع فضلا عن العالم اذ لو وجد شيء على تقدير التعدد فالعلة التامة لوجوده
 اما قدرة كل منهما مع ارادته فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
 شخصي وهو محال كما تقرر في محله او قدرة احدهما مع ارادته فلا يكون الاخر
 خالقا او مجموع القدرتين مع ارادتهما فيلزم عجزهما عن الخلق والايجاد
 كما قيل واما بتغييره الى الدليل المشار اليه الاخر بان يقال لو تعدد الاله الصانع

للعالم لزم ان يكون وجود العالم مستندا اما الى كل من القدرتين او احدهما
 او مجموعتهما والكل محال كما قيل واما بطريق ابطال السند الذي هو جواز
 الاتفاق المستفاد من سند المانع الاخص وهو وجوب الاتفاق بان يقال لو جاز
 اتفاق الصانعين على إيجاد موجود لزم احد الفاسد لان العلة التامة لوجود
 ذلك الموجود اما كل من القدرتين او احدهما او مجموعتهما والكل محال
 كما قيل وما قيل على الثالث من ان غاية ابطال السند بذلك الدليل استحالة
 الاتفاق وهي لا تستلزم المنوع الذي هو لزوم امكان التخالف لجواز ان يكون
 التخالف محال ايضا فاسد لانه اذا استحال كل من الاتفاق والتخالف لم يكن شيء منهما
 قادرا على شيء من جانبي الفعل والتترك كالحادثات التي ليس من شأنها الاتفاق
 ولا اختلاف في فعل اختياري اعدم كونها فاعلة بالقدرة والارادة وذلك في الغافل
 المختار قطعي الفساد ثم يتوجه على الشارح على تقدير ان ما ذكره في هذا الجواب
 انما ينفي جواز اتفاقهما واشتراكهما في إيجاد مخارق واحد لا في إيجاد مطابق
 المخوقات ولو بطريق التوزيع كما زعم المعتزلة لزامون بخلاف العباد افعالهم
 وخلق الواجب تعالى ماعدا هو كإعماله الشريعة والمجوس بان خلق الخبير النور
 او يزدان وخلق الشرا الظلمة او اهر من اذ لقتل ان يختار الشق الثالث ويقال
 على تقدير اتفاقهما على إيجاد المصنوعات بالاشتراك التوزيعي يكون قدرة كل
 منهما مع ارادته علة تامة لوجود ما اوجده ولا يكون وجوده بكل من القدرتين
 ولا بمجموعتهما بل بقدرة احدهما الذي هو موجوده ولا يكون واحد منهما خائفا
 لما اوجده الاخر فان اراد ان عدم كون الاخر خلقا خلافا المفروض لانه فرض
 خافا لكل موجود فذلك خلاف الواقع في الصورة المذكورة بل انما فرض خائفا
 لبعض المخوقات وان اراد ان عدم كون الاخر خلقا لشيء من المخوقات خلاف
 المفروض فلم يكن ذلك يلزم مما سبق بل اللازم عدم كونه خائفا فيما انعدمته في
 الارادتين والقدرتين وان اراد ان عدم كونه خلقا واوباه بعض المخوقات نقص
 لا يليق بشأن الاله كما يظهر من الاقتباس فهو اول المسئلة فاصرا به هنا ايضا
 مافعله القوم وهو ان يبين اولا لزوم امكان اتع لتعدد باطل وجوب الاتفاق
 المذكور باسناد المانع المذكور بما ذكرنا على وفق مرادهم ثم يبين عدم تعدده مطابق
 الواجب القادر على الكمال سواء كان خائفا بالفعل او لا بغيره يبين للذين ذكروهما
 قال المصنف في المواقف واما المتكلمون فقساوا ايتبع وجوده لهذين جاءه يبين
 لشرئد الاوهمين لوجهين الاول انه لو وجد ههنا قادر ان على الكمال لكان

نسبة المقدورات اليهما سواء اذا لمقتضى للقدرة ذاتهما وصحح المقدورية
هو الامكان فيستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقذور المعين اما بهما وانه
محال لما يندى من امتناع مقذور بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا
مرجح قال الشر يف فلو تعدد الاله لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد
المحالين اما وقوع مقذور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني برهان
التمانع الذي حرقيره انتهى اقول ارادوا بوقوع المقذور بهما وقوعه بكل
من القدرتين وهو الممتنع المقذور بين قادرين ولم يعرضوا بوقوعه بمجموعهما
لان للتمانع عندهم معنيين احدهما ارادة احد القادرين بوجود المقذور والآخر
عدمه وهو المراد بالتمانع في البرهان المشهور ببرهان التمانع كما سبق تقريره وثانيهما
ارادة كل منهما ايجاده بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الآخر فيه وهو التمانع
الذي اعتبروه في امتناع مقذور بين قادرين وهذا البرهان مبني عليه ووقوعه
بمجموع القدرتين مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه يوجب عجزهما لتخلف
مراد كل منهما عن ارادته فلا يكونان الهين قادرين على الكمال فعلى تقدير
كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم احد المحالين اللذين ذكرتهما وحاصل
هذا البرهان انه لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن بينهما تمناع بالمعنى
الثاني ايضا واللازم باطل اذ لو تمازعا واراد كل منهما الاجداد بالاستقلال يلزم
اما ان لا يقع مصنوع اصلا او يقع بقدرة كل منهما او باحدهما والكل باطل
فظهر انه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزوم امكان احد هذين المحالين
اما امكان التوارد واما امكان الرجحان من غير مرجح والكل محال وبهذا الاعتبار
اشار العلامة التفتازاني والشر يف المحقق الى ان الملازمة في الاية يمكن ان تكون
قطعية بناء على هذا البرهان مع حل الفساد على عدم التكون وان لم تكن قطعية
بناء على برهان التمانع على عكس ما زعمه بعضهم ههنا هكذا يجب ان يمتنع
هذا المطلب الجليل لا كما زعمه الشارح لا يقال لعل مراده ذلك لانا نقول يا بابه
قوله لانا نقول تعلق ارادة كل منهما الى آخره ويا بابه تقييد الاله بالخالق مع
انك ستعرف اختلال ما يذكره في اتمام البرهان (قوله لا يقال انما يلزم العجز اذا
انتفى القدرة اه) يعنى لا نسلم انه على الثاني اى على تقدير عدم كفاية شئ
من القدرتين مع الارادة يلزم عجزهما لجواز ان يكون عدم كفاية القدرة مع الارادة
لكون تلك الارادة ارادة الاجداد بالاشتراك لا ارادة الاجداد بالاستقلال ليلزم
العجز فان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلق في الازل

بوجود العالم فيما لا يزال فلا تؤثر القدرة الا في وجوده الا يزال فكذا اذا تعاقبت
 بوجوده بالاستقلال او بالاشتراك في تصور في تأثير القدرة وتعلق الارادة بزيادة
 ونقصان فليكن عدم الكفاية ههنا للتنبص التابع لارادة الاشتراك وهو لا يتأني
 الاقتدار على اليجاد بالاستقلال بل يلزم عجزهما ولم يورد المنع على لزوم المحذور
 في الشق الاول لان كون قدرة كل مع ارادته كافية في وجود العالم لكونه حكما
 ايجابيا لا يتصور الا بان يكون الكل علة تامة مستقلة بالتأثير بخلاف سلب الكفاية
 نعم لو اسند الكفاية في الشق الاول الى مجرد القدرة لا يمكن ايراد المنع هنا على الملازمة
 الاول او على كل من الملازمين بان يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التامين على
 معاول واحد ان اراد كل منهما اليجاد بالاستقلال لكن يجوز ان يريد كل منهما
 اليجاد بالاشتراك وايضا انما يلزم العجز لو اتنى القدرة على اليجاد بالاستقلال
 الى آخرة لكن فرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسناده الى مجموع
 القدرة والارادة واما تعرضه في الجواب للملازمة الاولى فهو للتنبيه على ان الملازمة
 الثانية كالاولى في البداهة وعدم قبول المنع لاجل انه اورد في السؤال المنع
 على كل من الملازمين فلا اضطراب في كلامه كما توهموا (قوله لانا نقول تعاق
 رادة كل الى آخرة) ترك القدرة ههنا لانها تابعة للارادة في التأثير و اراد
 بالارادة ارادة اليجاد بالاستقلال فهو اثبات للملازمة المتنوعة بتحرير المراد
 بان يقال المراد بالارادة في جميع الشقوق الثلاثة ارادة اليجاد بالاستقلال فعلى
 هذا ان كان ارادة كل منهما كافية في وجود العالم المراد موجبا لتأثير كل
 من القدرتين بالاستقلال لزم اجتماع المؤثرين التامين وان لم يكن شئ من
 الارادتين كافيا فيه بل الكافي مجموعهما يلزم عجزهما لتخلف مراد كل
 منهما عن ارادته وهاتان الملازمتان ينتان لا تقبلان المنع ولما توجه عليه
 ان يقال على هذا التحرير بتدفع المنع عن تلك الملازمة لكون بتوجه على
 الدليل ان التردد بين الشقوق الثلاثة غير حاصر اذ بقي هناك احتمال رابع
 جوزه المانع وهو احتمال ارادتهما اليجاد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على وفق
 ارادتهما اجاب عنه بقوله وما اوردتم في سند المنع الخ فكله قال واما احتمال
 ارادتهما اليجاد بالاشتراك فهو باطل لان ارادة الاشتراك في حل الخسبة
 من الحامدين لا يمكن الزيادة والنقصان في تأثير قدرتيهما ولما لم تصور الزيادة
 والنقصان في تأثير قدرة الواجب لاختصاصهما بالاجسام والجسمانيات
 القابلة للانقسام لم يمكن تعلق ارادة الواجب باليجاد بالاشتراك والالزم
 تخلف المراد عن الارادة فما ذكرتم في سند المنع اي في تنويره اذ السند

بمعنى ما يذكر لتفوية المنع شامل للتشوير لا يفيد تجويز العقل ذلك الاشتراك
 في ارادة الواجب لانه قياس مع الفارق اباين وحاصل كلامه لوجاز منهما
 ارادة الایجاد بالاشتراك لزم الزيادة والنقصان في تأثير قدرة الواجب فيلزم
 ان يكون الواجب جسمًا وقدرة جسمانية تنقسم باعتبار محلها هذا وفيه نظر
 لان تعلق الارادة بفعل بالاشتراك من جملة الممكنات كما صدر من الحاملين فيلزم
 ان يكون مقدور الواجب واذا ذهب الاستناد الى ان افعال العباد واقعة بمجموع
 القدرتين في اصل الفعل وما ذكره من لزوم الجسمية والجسمانية ظاهر المنع
 فلا ينبغي الاكتفاء بامثاله في هذا المطالب الجليل فما ذكره من الوجهين
 ضعيف جدا (قوله اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما الى آخره)
 الميل مبدأ الحركة الذاتية طبيعية كانت او قسرية او ارادية ولا ميل
 في الحركة العرضية كحركة جالس السقينة بحركتها فان الميل فيها لا في
 الجالس واشار به الى ان حركة الخشبة من موضع الى آخر عرضية
 بسبب الحركة الارادية للحاملين التابعة لميلهما ولكل منهما ميل في القوة
 لو خرج الى الفعل لاستقل به في الحمل لكنهما قسما ذلك لميل بينهما الى قسمين
 فاخرج احدهما من القوة الى الفعل احد القسمين والاخر القسم الآخر
 فكان تنقيص كل منهما عن ذلك الميل بقدر ما اخرج من القوة الى
 الفعل والزيادة والنقصان في الميل الخارج الى الفعل تابعان لتسديد الاعصاب
 واضعافها والاظهر ان يقال ينقص كل واحد منهما عن القوة التي بها
 يستقل في الحمل قدر ما تنقصها ما صدر عن الآخر (قوله و ليس واحد منهما
 بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا الى آخره) لعله اراد ان نفس عجزهما
 اللازم للشق الثاني ليس بمحذور بل المحذور ما يستلزمه ذلك العجز
 من عدم كونهما خالقين مستقلين وهو خلاف المفروض الذي هو كونهما
 خالقين مستقلين وفيه ان الدليل على هذا انما ينفي تعدد الخالق بالاستقلال
 لا تعدد الخالق مطلقا ولو بالاشتراك الاجتماعي الا ان يقال لما بطل احتمال
 ارادتهما الایجاد بالاشتراك الاجتماعي بما ذكره في هذا الجواب بطل احتمال
 تعدد الخالق بالاشتراك الاجتماعي ايضا الا ان احتمال تعدد الخالق بالاشتراك
 التوزيعي لم يطل بهذا الجواب ايضا فالوجه ما فعله القوة كما عرفت فانقضى
 هذا المقام والحمد على المفضل المنعم (قوله ليس المؤثر الاتعلق القدرة
 والارادة) المشهور عند الاشاعرة نسبة التأثير الى القدرة وعند الماتريدية
 الى صفة التكوين لا الى الارادة فعطف الارادة هنا على القدرة اما بنى

في مرقاة المفاتيح

المراد

على جعل سبب التأثير مؤثرا محورا او على ان يكون له طيف قبل ارتباطه ولا يلزم
من كون مجموع القدرة والارادة مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على
جعل التأثير اعم من التأثير بالذات او بالواسطة و الارادة مؤثرة في تأثير القدرة
المؤثرة في المقدور ولكل نقول ان التأثير المختص بالقدرة هو بمعنى الابطح والمراد
ههنا تأثير العلة التامة التي هي مجموع القدرة والارادة وهو بمعنى الابطح
وان نقول الواو بمعنى مع اي القدرة لغزونة الارادة فلا يلزم اسناد لتأثير الى الارادة
فقط (قوله وكلهم دعوا المكلفين اولآه) اي قبل سائر التكليف او قبل اشتكاف
بالتوحيدين الاولين وهذا نظير ما سبق منه في بحث النظر من ان التكليف اولا
بالاقرار والانقياد لابلان والكل ليس بشئ بل شكاف اولا بابلان واوتقليدا
او اشتكاف بالاقرار لانه لا دليل على قبول الايمان سواء فالله في كلتي الشهادة المكلف
باقرارهما بمعنى واجب الوجود المستجمع لشرائط الألوهية لا بمعنى المعبود بالحق
فقط (قوله قل الله ان يعبدون من تحتون الآية) الهمة لانكار الواقع لا لانكار
الوقوع اذ عباداتهم للاصنام واقعة لكنها غير لايقة ثم ان ما سبق منه من الاقتباس
من قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا دال على ما هو المضروب من عدم
صحة تشريك احد من الموجودات وهذه الآية تدل على عدم صحة تشريك
الاصنام التي نحترق وعلوها بآيديهم ومع ذلك انما تعرض بهذه الآية بعد
الاقتباس المذكور لان قوله تعالى والله خالقكم وما تعملون متضمن لدال عدم
صحة الاشرالك لان المعبود يجب ان يكون ناقما او ضارا للمعبود لجلب نفع او دفع
ضرر ولا شئ يصلح لذلك سوى الله تعالى لارما سواه مخلوق له تعالى فان كان
عبادتهم للاصنام لاجل ذوات الاخشاب فهي مخلوق له تعالى وان كانت
لاجل الصورة الانسانية او الملكية او غيرها من الصور المخصوصة الحاصلة
لتلك الاخشاب من نحتهم وعلوهم فهي ايضا مخلوقة لله تعالى فقد ظهر ان
كلمة رافى قوله تعالى وما تعملون سواء حلت على المصدر يذكاه والظاهر والمعنى
والله خالقكم وعملكم او على الوصول والمعنى والله خالقكم وللشئ الذين يعملونه
فلا يقدرة على ان افعل العباد مخلوق له تعالى اذ لفعل بمعنى التأثير امر اعتباري
ليس من الاعيان بل المراد بالفعل المخلوق هو المراد الموجود الحاصل بذلك
لتأثير وهو الحاصل بالمصدر بمعنى الهيئة الحاصلة للفاعل او المنفعل وذوات
الاخشاب ليست مما يعملونه بل ما يعملونه هو الهيئة الحاصلة لتلك الاخشاب
من نحتهم و اذا كانت هيئة الحاصلة للمفعل لمخلوق له تعالى كانت

الهيئة الحاصلة للفاعل مخاوفة له تعالى قطعا اذ لا فرق بينهما ولا قائل بالفصل
 بينهما (قال المصنف ولا يظهر له) اي لاعمين فيما يحتاج اليه في اصل الفعل هذا
 ان حل قوله لا شريك له على معنى لا شريك له في الخلق والايجاد كما حله الشارح
 وان حل على معنى لا شريك في الالهية كما قلنا فالمراد ههنا لاعمين له بان يكون شريكا
 في الخلق او فيما يتوقف هو عليه كتملق ارادته ولما كان الواجب تعالى مستقلا
 في اليجاد وتعلق الارادة لم يتصور ان يكون له معين لافي اليجاد ولا في تعلق الارادة
 وايضا ذلك المعين ان كان واجبا فقد بطل وان كان ممكنا فاعانته للواجب غير ممكن
 لان اعانته موقوفة على ايجاد الواجب تلك الاعانة وما قيل الاعانة انما تكون
 للعاجز ففيه نظر لفقد العجز في الاعانة في حل الخشية فليأمل (قوله لا بطريق
 حلول الشيء في المكان الى آخره) حل الحول في كلام المصنف على المعنى
 اللغوي الاعم من حلوله في المكان ومن الحول المحوج للحال الى المحل كحلول
 الصفة مع ان قوله فيما سباني ولا في جهة وحير مغن عنه بناء على ان الخير
 لكونه شاملا لخير الجواهر الفردة ومكان الجسم اعم من المكان وسلب الاعم
 يستلزم سلب الاخص لان الظاهر ان مراد المصنف من هذا الكلام رد
 النصارى كما يفهم من المواقف وعلى تقدير حل الحول على الاصطلاحى
 المحوج لا يتم ردهم لجواز ان يكون قولهم بحلول الذات في بدن المسيح او في
 نفسه بطريق الحول في المكان وان دل كلام المصنف في المواقف على ان
 مراد النصارى هو الحول الاصطلاحى فان حاول القديم في الحادث محل
 نظر ظاهر بل الظاهر من كلام بعضهم هو حوله فيه بطريق الحول
 في المكان كما سنقله مع ان الخير بمعنى الوضع ليس اعم من المكان بحسب الحمل
 بل بحسب التحقق فلكل منهما معنى مغاير لمعنى الآخر ولا بأس بسلب
 المفهومات المتغايرة المستلزمة بعضها لبعض في مقام التنزيه الكامل والحول
 المحوج عند المتكلمين منحصر في حلول الصفة في الموصوف اذ لم يثبت عندهم
 حلول الصورة في الهيولى (قوله لتنزهه عن المكان والخير) الظاهر انه استعمال
 الخير في معناه الاعم وهو الوضع لان سلب الاعم ادخل في نفي الاخص ولئلا يتوهم
 ان سلب الاخص لثبوت الاعم نعم قد يستعمل مرادنا للمكان لكن يا بابه ضمير
 التنبيه في قوله لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات فراده من الجسمانيات
 اعم من العوارض والجواهر الفردة وماتألف منه غير قابل للابعاد كالخط والسطح
 الجوهر بين وانما تعرض بالعوارض لان المراد نفي حلوله في المكان اعم من ان

في نفس

في نفس

الاجماع الالهية

في نفس

في نفس

في نفس

في نفس

في نفس

يكون حاول بالذات كما في حاول الاجسام او بالتبع كما في حاول الاضرب بالجملة
 او كان الواجب انه الى خلاف المكان يلزم ان يكون نه الى جسم او جسمين سواء كان
 المكان عبارة عن البعد المجرد الموهوم او الوجود الذي يشغله الجسم او عن
 السطح الباطن للجسم الموهوم المسطح اظهر للجسم الموهوم المتكهن فيه
 للتلازم بين المتكهن والجسمية وذلك محال كما سيأتي (قول واما اني فلاستلزامه
 الاحتياج الى اخره) لان حاول الصفة حاول بالمعنى الاصطلاحي وهو الحصول
 على سبيل التبعيه وانه ينفي الوجود الذاتي كما في المواقف فليس المراد بحاول
 الصفة محصورا في ان يكون الحال صفة بل المراد هو الحاول على وجه يحتاج
 الحال في وجوده الى ذلك المحل اعم من ان يكون صفة او لا لان الحاول بذلك
 المعنى منافي للوجوب الذاتي باي طريق كان واما اذا لم يكن الحال محتاجا الى
 ذلك المحل فذلك الحاول حاول في المكان لا غير وما قبل اما الحاول بطريق حاول
 مجرد في مجرد آخر مقوم لذلك الاخر كما جوزه الامام فلا يجري في نفيه شيء مما ذكر
 ههنا فدفوع بان الجوهر المجرد الحال ان كان محتاجا في وجوده الى المجرد الاخر
 المحل فقد اندفع ذلك والافهم ايس حاول بالمعنى الاصطلاحي ولا حاول في المكان
 بل هو اتحاد بمعنى انضمام شيء الى شيء وسيطله ثم انه لم يجعل الحاول في المكان
 منافيا للوجوب الذاتي مع ان الحال في المكان محتاج اليه لانه احتياج في المتكهن
 لا احتياج في الوجود والثاني للوجوب هو الثاني لا الاول كما اشار اليه الشارح
 الجديد وفيه ان مطلق الاحتياج منافيه بالاجماع القطعي كما عرفت ولذا قال
 شارح المقاصد ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حاول جسم
 في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف
 كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي للوجوب فان قيل قد يكون حاول
 امتزاج كالاتي في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومقتضى الى الانقسام وعائد
 الى حاول الجسم في المكان انتهى وانما قال في الجملة لان المتكهن لا يحتاج الى مكان
 معين بل الى مكان بخلاف الصفة المعينة فانها تحتاج الى محل معين (قوله
 والنصارى ذهبوا الى حاوله في عيسى عليه السلام) كذا في الشرح الجديد للنجريد
 والظاهر انه حل قول المصنف ولا يحل في غيره على معنى انه نه الى لا يحل ذاتا
 ولا صفة في غيره بقربته ما سبق له عن المواقف فلا يتوجه عليه ما قبل ان هذا
 الكلام لا ينطبق الاعلى الاحتمال الاولين من الاحتمالات الستة المتقولة عن
 المواقف اي حاول الذات في بدن المسيح او في نفسه فالترديد بين الستة بعد الجزم

بمحلوله في عيسى عليه السلام ليس كما ينبغي انتهى اذ على ما ذكرنا دخل الاحتمالات
 الاربعة اعني حلول الذات او الصفة في البدن او النفس واما الاحتمالان الاخيران
 فلمجرد توسيع دائرة الاحتمال لتمييز الحق عن الباطل و ان لم يذهب اليه احد
 نعم يتجه على الشارح ان مذهب النصاري ليس بمجرد الحلول بل اما الحلول
 او الاتحاد الان يقال مراده ابطال الحلول ههنا والاتحاد فيما سأتى لكن يبقى
 اختلال النقل عن المواقف لان المصنف لم يقتصر في المواقف على الحلول
 بل قال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول
 ذاته فيه او حلول صفته وكل ذلك اما يبدنه او بنفسه واما ان لا يقولوا بشئ من
 ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولولكن
 خصه بالمجرات وسماه ابنا تشريفا و اكراما كما سمي ابراهيم خليله فهذه ثمانية
 احتمالات كلها باطلة الا الاخير وينجيه على المصنف ان ترك محتملات كلام النصاري
 وهو اتحاد الصفة بالبدن او النفس والتعرض بغير المحتملات ليس كما ينبغي ولذا
 قال شارح المقاصد والاحتمالات التي يذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل
 ثمانية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد
 والمخالفون منهم نصاري ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصاري فقد ذهبوا
 الى انه تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة لمعبر عنها عندهم
 بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة
 وجعل الواحد ثلاثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات ثم قالوا ان الكلمة
 وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بنا سوتيته بطريق الامتزاج
 كالخمر بالماء عند الملكاثة و بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على
 بلاور عند النسطورية و بطريق الانقلاب دما و لحما بحيث صار الاله هو المسيح عند
 البعقوية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر
 وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تدخل
 الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فيحله الآلام والآفات الى غير
 ذلك من الهذيان انتهى والظاهر من الاخير هو الحلول فيه بطريق الحلول
 في المكان وظهر ان قولهم بالاتحاد اغاب واكثر من قولهم بالحلول فلو نقل
 الشارح ما في المواقف هنا وبعد قول المصنف ولا يتحد بغيره وجعل رد النصاري
 بمجموع نفي الحلول والاتحاد لكان موافقا لما في كتب القوم ولم ينجح الى ترك
 الاتحاد ولا الى تغيير معنى قوله واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك ولم يكن منافيا لنقول

من الانجيل حيث اقتصر فيه على المحاول ولا يخص الابان بمحل المحاول
 في كلامه هنا واو فيما نقله عن الموافف على ابيهم الانحد (قوله كاهن باطنة) اما
 حاول الذات فلما عرفت واما حاول الصفة فلاها ان بفصاة عن الذات يلزم
 انتقال الصفة من محل الى محل آخر وهو محل عند المتكلمين لان الانتقال عندهم
 من خواص الاجسام وعند الحكماء لان محل الصفة عندهم من مشخصاتها
 فبند الانفصال يزول تشخصها فتعدم فلا يكون الحاصل في المحل الآخر تلك
 الصفة بعينها بل صفة اخرى وايس ذلك انتقالا بل اعدام صفة عن محل
 وحدوث صفة اخرى في محل آخر وايضا لصفة الذنية لا واجب تعالى مقتضى
 الذات فلا يمكن انفصالها عنه وانما تفصل يلزم ان يكون الصفة الواحدة
 بالشخص فائفة بمكانين متباينين وذلك قطعي البطلان فقد بطأت الاحتمالات
 الاربعة الاولى واما الخامس المتبادر في الاتحاد بخواص الاوهية بطريق الاشراق
 كاهو مذهب النسطورية اذ ليس الاتحاد بطريق الاشراق اتحادا حقيقيا
 ولا موجبا للمحاول فلانه لا يؤثر في الاجسام كاطير الذي تفخ عليه السلام فيه ما تفخ
 الاباذن الله تعالى عند الملبين وان خالف بعضهم في بعض الاعراض اعني افعال
 العباد واما السادس فليس بباطل في نفسه الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق الاب
 وابن الله عليه تعالى وعلى عيسى عليه السلام بل ورد النهي عنه (قوله وما نقل
 عن الانجيل الى آخره) معارضة بان يقال او لم يكن حالا في عيسى عليه السلام
 لم يقع في الانجيل ما هو المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه في الانجيل
 ممنوع لجواز ان يكون من المحرفات واو سلم فيجوز ان يكون قوله ابي استمارة
 تمثيلية تشبيها لحال ربه معه بحال الاب مع الابن في كل الاختصاص بقرينة
 القوا طمع العقلية او ان يكون اطلاق الاب مبنيا على اصطلاح القدماء حيث
 اصطلموا على اطلاق الاب على المبدأ بمعنى المربي واو سلم فليكن من قبل
 التشابهات فاما ان يترك على حاله كما ذهب اليه المتقدمون او يؤل بتأويل يدل على
 صحة الدليل مثل كان الاختصاص كما ذهب اليه المتأخرون وعلى كل تقدير لا يدل
 على المحاول الحقيقي (قوله وذهب غلاة الشيعة الى آخره) يعني ان المصنف
 قصد بنفي المحاول ردهم ايضا كما صرح في انوافق وليس بمتوجه عليهم اذ
 ليس في مذهبهم ما يوجب المحاول اذ ظهور غير المحاول فان جبرائيل لم يحمل
 في بدن دحية الكلبي بل ظهر بصورته فهم على تقدير اثبات المحاول لم يربطوا
 معناه الحقيقي الموجب لكون الحال جسما او جسمانيا فلا يرد عليهم ولا على

المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر للتجليات شئ* وللإشارة اليه لم يتعرض
 برد المتصوفة مع ان المصنف صرح في المواقف بان المخالف في عدم الحلول
 والاتحاد تلك طوائف الاولى النصارى الثانية النصيرية والاسموية من غلاة
 الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط
 ما ذكرنا في قول النصارى ورأيت من ينكر الحلول والاتحاد اذ كل ذلك يشعر
 بالمغايرة ونحن لا نقول بتلك المغايرة وهذا العذر اشد فبحا من ذلك انتهى في
 كلامه ايماء الى توجيه كلام المتصوفة ايضا ولقائل ان يقول لو فرضنا ان كلام
 بعض المتصوفة قابل للتأويل بالظهور بحيث لا يلزم الحلول بالمعنى الحقيقي لكن
 لا يمكن ذلك في كلام البعض الآخر منهم كالقائلين بان السالك اذا معن في السلوك
 وخاض لجة الوصول فرما يحل الله فيه كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به
 بحيث لا اثنية ولا تغاير ويصح ان يقول هو انا وانا هو وحيث ترفع الامر والنهي
 ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر كما في شرح المقاصد ولا في
 كلام غلاة الشيعة حيث لم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على أئمتهم كما في المواقف
 فرا دهم بظهور الروحاني في الصورة الجسمانية ظهوره في الصورة الجسمانية
 الظاهرة على كل احد كما رضى الله تعالى عنه واولاده لافي الصورة الجسمانية
 التي يريها بعض حضار المجلس دون بعضهم كالصورة التي ظهر فيها جبرائيل
 عليه الصلاة والسلام وكالصورة التي يظهر فيها الجن والشياطين فتقولهم كقول
 بعض النصارى ظهر اللاهوت بالناسوت فليس ذلك الظهور الاحلول والاتحاد
 وايضا الظهور بمطلق الصورة الجسمانية الخارجية كثيفة كانت كصورة أئمتهم او لطيفة
 كالصورة التي ظهر بها جبرائيل يستلزم كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين
 من كون الملاك والجن والشياطين اجساما لطيفة والافالجردات كما لا تظهر بالصورة
 الخارجية الكثيفة لا تظهر بالصورة الخارجية اللطيفة واذا ذهب الحكماء الى
 ان الصور التي ظهر بها المجردات صور خيالية لا صور خارجية فتظهرهم بظهور
 جبرائيل في صورة ذحية فاسد عند الحكماء والمتكلمين وان اراد تأويل مذهب
 الفرقين بما ارتضى به من مذهب المتصوفة من كون الموجودات مظاهر للتجليات
 فمع انه غير مرضي عند المصنف والعلامة التفتازاني وغيرهما من المحققين غير
 صحيح لان تلك الفرقة لا يطلقون الآلهة على الموجودات ولا يحصرون الظهور
 في بعض الاعيان او في بعض الاوقات (قال المصنف ولا يقوم بذاته حادث) ذكر
 في المواقف ان الحادث هو الموجود بعد العدم وما لا وجود له لا يقال له حادث

وان تجدد بل يقال له تجدد وهو على ثلاثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجدها
 في ذاته تعالى الابوالحسين من المثلة فانه قال تجدد العلية بتجديد المعلومات
 التي في الاضافات ويجوز تجدها انما من العقل، الثالث السلوب في نسب الى
 ما يستحيل اتصافه تعالى به امتنع تجده كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية
 والاجاز كسلب المعية مع الحادث فان المعية تزول اذا عدم الحادث اذا عرفت
 هذا فقد اختلف في كونه تعالى محلا للحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها
 فذهب الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم واثبت المجوس في كل حادثة هو
 صفة كمال والكرامية فيما يتوقف عليه الاجداد من الارادة وقوله تعالى كن انتهي
 ما لا موصول فيما قيل لان ما يقوم بذاته لا بد ان يكون من صفات الكمال عبارة عن
 الصفة الحقيقية الموجودة فاو كان ذلك القائم بذاته تعالى حادثا يلزم ان يكون تعالى
 خاليا في الازل عن صفة كمال واللازم محال لانه نقص من الوجوب الذاتي الموجب
 لخروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل في الازل واورد عليه بقوله وهذا لما يتم الخ
 وحاصله انا لانسلم ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى يجب ان تكون صفة
 كمال لجواز ان تقوم بذاته تعالى صفة لا كمال في وجودها ولا نقص في عدمها اقول
 هذا السند باطل بانفاق الكل اشار اليه شارح المقاصد ولذا اقتصر واعلى الابرار
 الآتي (قوله واورد على هذا الدليل الى آخره) حاصله انا سلم ان كل صفة حقيقية
 قائمة بذاته تعالى لا بد ان يكون من صفات الكمال وان حدوثها يستلزم انخلو
 عنها في الازل ولكن لانسلم ان الخلو عنها في الازل نقص وانما يكون نقصا
 لو امكن حصولها في الازل وهو ممنوع لجواز ان يتصف الواجب تعالى بكمالات
 متعاقبة يقتضيها ذات الواجب بشروط معدة بان يكون كل سابق منها شرطا
 معدا لاحق فيمتنع وجود لاحق قبل مشروطه الغير المتعاقبة فيكون كل صفة
 حادثة كما لا يمكن في وقتها لا قبلها والنقص عدم حصول الكمال الممكن لا عدم
 حصول الكمال المتعنع ومن غفل عنه اجاب عنه بان خلو الذات عنه في الازل
 يستلزم عدم اتصافه تعالى ببعض الكمالات في بعض الاحوال وهو باطل نقص
 في حقه تعالى اذ يجب اتصافه تعالى بكل كمال في جميع الاحوال انتهى لان وجوب
 الانصاف في جميع الاحوال اول المسئلة وكذا قول اهل التحقيق ليس له كمال
 متوقع اذ لا يسلم الخصم فلا بد من ابطاله باداة بطلان مطابق انما سل كما يبطله
 نعم يتوجه ذلك فيما اذا كان تلك الحوادث القائمة بذاته مستندة اليه تعالى بالاختيار
 لا يمكن وجود كل صفة قبل وقت وجوده لكن المورد اشار في السند الى انه مبني

على اسنادها اليه تعالى بالاجاب كما حررنا (قوله واجيب بانه اذا كان كل فرد
 حادثا الى آخره) قيل سند المورد لا ينحصر في ذلك اي في حدوث كل فرد بل شامل له
 ولما اذا كان هناك فرد قديم زائل وفرد آخر حادث باق الى الابد او غير باق فحينئذ
 لا شك في قدم النوع واما ما قيل ان ما ثبت قدمه يمنع عدمه فليس بمسلم كما سبق
 منه انتهى اقول فعلى هذا لا يتم جوابه الا ترى ايضا من الابطال بجران برهان
 التضايق والتطبيقات ان لا يكون الصفات الحادثة غير متناهية حينئذ بل واحدة
 او متناهية دائما بالفعل وان لم يكن واقفة عند حدثها اقول ذلك مدفوع لان الفرد
 القديم ان كان مقتضى الذات من حيث هي هي امتنع زواله وان كان مقتضى
 الذات بشرط عدم حدوث ممكن كما جوزة الشارح فيما سبق فذلك الممكن
 لا يجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالاجاب والا كان قديما او مستندا
 اليه بشرط معدة غير متناهية والكل محال فيكون صادرا عنه بالاختيار فيلزم
 ان يكون الواجب تعالى مختارا في بقاء ذلك الفرد القديم بحسب كل زمان يفرض
 لا يمكن ايجاد ذلك الممكن في كل من تلك الازمنة واذا كان تعالى مختارا في بقاءه
 لم يكن ذلك الفرد مقتضى الذات ولا مقتضى مقتضى الذات بل مقتضى امر آخر
 مثله فيلزم التسلسل في امثاله او يكون ذلك الفرد صادرا عن الواجب بالاختيار
 فلا يكون قديما لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وهو خلاف المفروض
 فقولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه مسلم في ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن
 مسلما في قدم الجواهر الممكنة كما قال الحكماء فالسند الذي ذكره المورد لو جاز
 فانما يجوز ان يكون كل فرد حادثا مستندا الى الذات بالاجاب وكل سابق شرطا
 معدا لاحق على نحو ما ذكره الحكماء في الحركات فلا شك في صحة جوابه الا ترى
 (قوله المراد من الحادث هنا الصفة الحقيقية الى آخره) جواب سؤال مقدر
 اورده الكرامية ونقل مثله عن الامام الرازي حيث قالوا كون الواجب محلا
 لمحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه بالاسان اما الاشاعرة
 فلقولهم بكونه تعالى قاهرا على الممكن قبل وجوده وغير قادر بعد وجوده سامعا
 لصوته مبصر الصورة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث
 المريدية والكارهية لما اراد وجوده او عدمه والسمعية والبصرية للصوات
 والالوان عند حدوثها وكذا تجدد العالمات بتجدد المعلومات عند ابي
 الحسين واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني
 بالقبلية والعية ثم البعدية وحاصل الجواب انه انما توجه ذلك لو كان المراد

من الحادث هنا اعم من الصفة الحقيقية والاعتبارية وليس كذلك بل المراد
الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة والارادة وغيرها اولم تكن
كالحيوة فان الحادث حقيقة في الوجود بعدم العدم وان اطلق مجازا بمعنى مطابق
التجديد وهو منشأ السؤال المذكور قال في المواقف الصفات على ثلاثة اقسام
حقيقية محضة كالحيوة والسواد والبياض وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة
واضافة محضة كالمعية والقبلية وكما اصفات السلبية ولا يجوز التغير لا واجب
في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا اما القسم الثاني فانه لا يجوز
التغير في نفسه ويجوز في انعقاد انتهى ثم يحل النزاع بهذا الوجه جملة
المصنف في المواقف في صدر البحث قبل الاستدلال عليه فالناسب للشارح ان
يجمله كذلك الا انه اخبر الى هنا ليكون جواز التجديد في الصفات الاضافية والسلبية
منشأ للنقض الآتي (قوله واما الصفات الاضافية والسلبية الى آخره) اراد
بالصفات الاضافية نفس الاضافات سواء كان اضافة الذات كالتبعية والمعية
او اضافة الصفات الحقيقية ذات الاضافة كتعلق العلم والقدرة والارادة كما انه
اراد بالسلبية نفس السلوب وانما قيد جواز التبدل والتغير فيهما بقوله في الجملة
لان من جملة الاضافات ما لا يجوز تجديدها كتعلق العلم والقدرة في الازل وكذا
من جملة السلوب كساب النظير والاتحاد والحوال وسائر القايص (قوله وذلك لان
التبدل فيها الى آخره) يعني انما جاز التغير فيهما لانهما نسبتان متغيرتان بتغير
احد الطرفين في ذاته ولا يجب ان يكون ذلك الطرف المتغير طرف الموصوف
بهما بل هو فيما نحن فيه طرف ما اضيف اليه فان المبصر مثلا يوجد ويتغير
ذاته من العدم الى الوجود فيحدث تعلق البصر فكل تجدد تعلق صفة البصر
بتغير ذات المضاف اليه المبصر لا بتغير ذات البصر ولا يحدث ذاته ولا يحدث
صفة البصر كما قد يكون مثله في المخارقات وكذا الكلام في تعلق السمع وغيره
وقد جعل تغير الذات هنا اعم من حدوث الذات ومن حدوث الصفة الحقيقية
كحركة الشئ المنقلب من اليمين الى اليسار ولذا قال وانت ساكن اي غير متغير
الذات فليس مراده ان الصفات الاضافية كالتيامن واليتامس انما تبدل بتغير
ذات المضاف اليه او الصفة الحقيقية لا بتغير الموصوف كيف وهما تبدلان
يتحولان الى الجهة التي خلهن بالحركة الوضعية في مكانك بل مراده ما ذكرنا
من انها تبدل بتغير كل من الجانبين فيكون فيه جانب المضاف اليه فيما يتنوع ذلك
التغير في جانب الموصوف ومن غفل عن حقيقة الخلق قال ما قال ثم نتوجه على

الشارح ان ما ذكره انما يستقيم فيما كانت الاضافة متأخرة مسببة عن تغير المضاف
 اليه كتحلق السمع والبصر لا فيما كانت سببا متقدما لتغير المضاف اليه كتحلق
 القدرة بالتأثير وان جعل تحلق الارادة والقدرة بالتأثير ازيلين فمع انه يستلزم تخلف
 المماول عن علته التامة في ازمة مقدرة غير متناهية وتحقق احد المتضايين اعني
 الخالقية بدون الآخر اعني الخاوقية في تلك الازمنة او قدم الحادث بأباه تمثله
 للاضافات المتغيرة بخالقية زيد وعدم خالقيته ولا يجدي ايضا حمل الحصر على
 الاضافات بالنسبة الى تغير ذات الواجب وان كان ذلك التبدل بسبب تغير ذات
 شيء آخر غير المضاف اليه كغير الزمان اي الممكنات التي ينتزع من غيرها الزمان
 لما سبق منه ان الارادة لما تعلقت في الازل بوجود الممكن في وقت معين فلا تؤثر
 القدرة فيه الا في ذلك الوقت لانا نقول لا ينحسم الاشكال بتأثير القدرة في اول
 الممكنات اذ لا شيء متغير الذات قبله ولا مخلص الا بان يقال الباء في قوله انما هو
 بتغير المضاف اليه للمصاحبة للالسية فالمراد ان حدوث الاضافات انما يكون
 مع حدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية سواء كان حدوث الاضافة سببا
 لحدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية كما في تحلق القدرة او مسببا عنه كما
 في تحلق السمع والبصر ولك ان تقول التأثير لكونه نسبة بين المؤثر والمتأثر ومتأخرة
 عن الطرفين ولذا قالوا لايجاد انما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم فتأمل (قوله
 والصفات الحقيقية الى آخره) دفع توهم ان تغير ذات المضاف اليه يستلزم تغير
 الصفات الحقيقية ذات الاضافة (قوله لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات
 والسلوب الى آخره) قيل ذلك الدليل هو ان صفة الكمال لو كانت حادثا يلزم
 الخلو عنها في الازل وهو نقص انتهى وفيه انه ان كان مبنيا على تخصيص
 الموصول في قول المستدل ان ما يقوم بذاته الى آخره بصفة الكمال كان تلك
 المقدمة هذيانا فمقدمة الموضوع والمحمول خارجا وذهنا وان كان مبنيا على تعميمه
 كان الجواب الآتي من الشارح يمنع تلك المقدمة مضر المستدل بل ذلك الدليل
 ما اشهرنا من انه لو كان شيء من الحوادث الموجود فقام بذاته تعالى يلزم خلو الذات
 عن صفة الكمال في الازل واللازم باطل اما بطلان اللازم فلان الخلو نقص
 مستحيل في شأنه تعالى واما الملازمة فلان كل موجود قائم بذاته تعالى لا بد من ان
 يكون صفة كمال وتخصيص الموصول بالموجود القائم بذاته تعالى لا ينافي جريانه
 المسلم في بعض الاضافات والسلوب بناء على ان صفة الكمال اعم من الاضافات
 كتحلق العلم ومن السلوب كسلب الجسمية وسائر النقايص بل نقول هو اشارة بما سبق

منه من جواز التغير والتبدل في الاضافات والسلب الى ان هذا النقص باجراه
خلاصة الدليل المذكور لان التغير و تبدل اعم من التجدد بعد ان لم يكن
كما في زيد ومن زوال الازلي كعدم خاقية الارلى الزائل بخاقية ولما كان مدار
الاستدلال المذكور على امتناع خلو الذات عن صفة الكمال في وقت ما سواه
في الازل او فيما لا يزال كان خلاصته ان كل موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة
كمال ولا شيء من صفة الكمال بما يخاو عنها الذات في وقت ما سواه في الازل او فيما
لا يزال فلا مدخل لفقد في الازل في الاستدلال وهذه الخلاصة تجري في زعم الناقض
في جميع الاضافات والسلب ايضا بان يقال كل اضافة قائمة بذاته تعالى كخاقية
زيد و ايجاد العالم وكذا كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم ايجاد العالم وعدم خاقية
زيد صفة كمال ولا شيء من صفة الكمال بما يخاو عنها الذات في وقت ما فلو صح
الدليل المذكور لزم ان يكون الخاقية ازاية لاحادثة متجددة وعدم الخاقية
ابدية لا متغيرة زائلة بالخلق والكل بابل اما لث في فظ هر واما الاول فلان ازاية
الخاقية تستلزم قدم المخلوق الحادث وكذا الكلام في تعلق السمع والبصر
الحادث عند حدوث السمع والبصر وعدم تعلقهما السابق لازلي الزائل بحدوث
التعلق واللاحق الحادث يزوال التعلق عند فائهما وفي تعلق العلم والارادة
وعدم تعلقهما عند من اثبت لهما تعلقا حادثا (قوله لانا نقول الى آخره) حاصل
الجواب اما لان لم انه جار في جميع الاضافات والسلب اذ لا يجري في مثل ايجاد
العالم وخاقية زيد اللذين هما عبارتان عن تعلق القدرة بالتأثير فيهما لان المقدمة
القائلة بان كلا منهما صفة كمال من دليل الجريان متنوعة وكذا المقدمة القائلة
بان عدمهما صفة كمال متنوعة بل توجه المنع اليها اظهر لان الكمال او وجد قائما
بوجد في الابداد والخلق الحادثين لاني عدمهما ازلا وابدا والعدم يمرض بتمهما
والحاصل هو لا يجري في كل منهما وان جرى في بعضهما كتعلق العلم وسلب
الحسية وسائر النقايس لكن تخلف الحكم في جرى ممنوع لان تلك الاضافات
والسلب لا يخاو الذات عن شيء منهما في وقت لاني الازل ولا فيما لا يزال فتلخيص
كلامه ان الجريان في بعض من كل من الاضافات والسلب ممنوع وفي البعض
الآخر مسلم لكن تخلف حكم المدعى هناك ممنوع ففي كلامه صنعة احتياك
من المحسنات البديعية وهي حذف منع التخلف في جانب الاضافات ومنع الجريان
في جانب السلب كل بقربة الآخر فلا يجه عليه ان يقل لاوجه لتخصيص
نسيم الجريان ومنع التخلف بالسلب ولا لتخصيص منع الجريان بالاضافات

الجريان كل منهما فالمناسب ان يقال اما مثل خلق العالم و عدم خلقه فلا يجري
الدليل فيهما اذ لا كمال في شيء منهما و اما مثل تعلق العلم و سلب الجسمية
فالدليل جار فيهما لكن حكم المدعى و هو عدم خلو الذات في وقت غير
متخالف فيهما كما لا ينبغي عليه ان يقال الجواب عن النقص يمنع تلك
المقدمة مضر لاصل الدليل و ذلك لان موضوع تلك المقدمة في اصل
الدليل مخصوص بالوجود القائم بذاته تعالى اعني الصفات الحقيقية و في دليل
النقص مخصوص بالاضافات و السلوب القائمة بذاته تعالى و من البين انه لا يلزم
من منع كون الاضافة و السلب صفة كمال منع كون الصفة الحقيقية صفة كمال
ليلزم الضرر نعم لو كان موضوعها في الداليل شيئا واحدا لكان منعها مضر
بقي كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم لمادة الاشكال اذ لا شبهة في كون التعلق
الحادث للسمع و البصر كما لا خصوصاً على القول بان تعلقهما نحو آخر من العلم كما
ذهب اليه الاشعري و يفهم من العلاوة الآتية ما يدفعه و مع ذلك فالاولى في الجواب
ان يقال لا نسلم جريان الدليل في جميعها فان من الاضافات و السلوب ما ليس
بكمال كالحالقية و عدم الخالقية و كذا عدم تعلق السمع و البصر بالمعدوم فلا يجري
الدليل فيهما و منها ما هو كمال كتعلق السمع و البصر و تعلق العلم و سلب
الجسمية و لا يجري في الاولين اذا امتنع حصولهما في الازل لم يكن خلو الذات
عنهما في الازل نقصاً و يجري في الآخرين و لا يتخلع حكم المدعى فيهما
(قوله فان ايجاد العالم و خالقية زيد ليس من صفات الكمال الى آخره) و ما قيل
لو لم يكن من صفات الكمال لما اتصف به الواجب تعالى فيعارضه ان يقال
لو كان من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن لافي الازل فقط بل
وفي كل زمان سابق على زمان ايجادهما للقطع بإمكان ايجاد العالم و خلق زيد
قبل زمان وجودهما بالف سنة او الف الف سنة وهكذا الى غير النهاية في جانب
الازل كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال في تقرير هذا الدليل ان كان ذلك
الحادث من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصاً بالاتفاق
وقد خلا عنه قبل حدوثه و ان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به
للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون من صفات الكمال انتهى
فالاتفاق في الصفة الحقيقية الموجودة فافهم و يمكن ان يحمل الدليل المذكور
هنا عليه بان يحمل قوله في الازل على معنى في جانب الازل بحذف المضاف ليشمل
نفس الازل و الاوقات التي في جانبه لكن لا يرضيه سياق كلام الشارح فيما بعد

كما يظهر (قوله بل قد يدعى ان الخلو عنها) اي من الحاقية في الارل (كل ما يظهر
 باستثارة) اي نفردة انه لي بالقدم الزماني يقال استأثر بالشيء خاصة بنفسه ولكن
 التخصيص هنا بالاجاب لا بالا اختيار والقدم الذاتي عند المتكلمين بمعنى عدم
 المسبوقية بالغير وكما ان وجود النظر في القدم الذاتي نوع نقص فكذا وجوده
 في القدم الزماني فيكون التفرد في كل منهما صفة كمال وقدمه انه الى زمانا يستلزم
 قدم او ازم ذاته من الصفات الذاتية بخلاف قدمه الذاتي فاندفع بعض الاوهام
 لا يقال لو كان عدم الحاقية في الازل كما لا لما زال عن الذات بالحاقية فيما لا يزال
 لانا نقول الزائل بالحاقية عدم الحاقية لعدم الحاقية في الازل بل هو انه لي بعد
 خالق العالم متصف بعدم الحاقية في الازل اذا كان سلب المطلق اخص
 من سلب المقيدم يلزم من زوال عدم الحاقية زوال عدم الحاقية في الازل و اشار
 بقلة الادعاء الى ضعفه لان كون الاستيثار بالقدم الذاتي كما لا ظاهرا بخلاف
 الاستيثار بالقدم الزماني فانه محل نظر ثم ان غرض الشارح من هذا الكلام ترفي
 من يجوز عدم كون الحاقية كالا الى القطع به بان يقال او كل الحاقية فيما لا يزال
 كما دام يكن الخلو عنها في الازل كما لا بل نقصا بناء على امكان وجود العالم في الازل
 وامكان الاتصاف بالحاقية فيه واللازم باطل لان الخلو المذكور كمال فظهر امران
 الاول فساد ما قيل مراده لو سلم ان مثل ايجاد العالم من صفات الكمال في الجملة
 فلا نسلم انه منها مطلقا بل واز ان يكون منها في الابد لا في الازل فان الخلو عنه
 في الازل كمال فكيف يكون اليجاد ايضا كالا الثاني اندفع ما قيل اذا وجد
 حاقية زيد في هذا اليوم مثلا واتصف بها الواجب تعالى في اليوم لزم النقص
 في الامس لعدم اتصافه به في الامس وهكذا في اي يوم فرض الاتصاف لزم
 النقص قبله انتهى فانه انما يتوجه اذا كان الكلام مبنيا على تسليم كون
 الحاقية فيما لا يزال كما لا كارهه القائل الاول كما لا يخفى نعم يتجه مثله على الملاوة
 الآتية (قوله على انه يمكن ان يقال لي آخره) الظاهر ان مراده لو سلم ان ايجاد
 العالم فيما لا يزال كمال فجر بان الدليل فيه بعد ذلك ممنوع لان المراد من المقدمة
 القا ئلة بان الخلو عن صفة الكمال في الازل نقص في اصل الدليل ان ذلك
 الخلو نقص مع امكان الاتصاف به في الازل فلكل المقدمة من دليل الجريان
 موعة اذ لما امتنع وجود العالم في الازل لم يمكن الاتصاف بايجاد في الارل
 ويتجه عليه امر ان الاول ما اشرنا من قبل اني ان هذا المنع المني على تسليم
 كون اليجاد كمال هادم لاصل الدليل اذ على هذا للتخصيم ان يقول الصفات

قوله هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة فان قلت ٤٠٤ كذا اذا كان تأثير القدرة حادثا وتابعا

لتعلق الارادة يلزم
التحكم في تخصيص
التأثير بوقت دون
وقت اذ ليس قبل
العالم زمان متميز
الاجزاء لمخصصه
الارادة بجزء معين منه
قلت بل الارادة متعلق
بعدم كون العالم
قدما فهو تعالى
مختار بعده في التأثير
في كل وقت مفروض
فيوجد العالم ويكون
زمان ايجاد اول
وقت العالم وهذا مثل
ان يقال تريد ان لا تفعل
شيئا في الحال ونحن
بعد ذلك مختار في فعله
في اى وقت نقرضه
من الاوقات المستقبلية
او كون الاوقات
المستقبلية محققة
او مفروضة لا يقدح
في الاختيار بل التحكم
الباطل انما يلزم على
تقدير كون تأثير
القدرة ايضا ازليا
كتعلق الارادة كما
لا يخفى على ذوى
الاذهان الوقادة
فاعلم ذى سعة

الكمالية الحادثة التي جوزنا قيامها بذاته تعالى هي التي امتنع الاتصاف بها
في الازل لان جميع الحوادث متساوية الاقدام في امتناع وجودها في الازل على
تقدير امتناع وجود العالم في الازل فان قيديم تلك المقدمة بامكان الاتصاف
في الازل فلا يقوم علينا والا كان تلك المقدمة ممنوعة كما منعتم فالوجه ان يحمل
مراده على تأييد منع كون الابداع كما لا ايضا بان يقال لو كان صفة كمال لكان
الخلو عنها في الازل نقصا وليس كذلك لان ذلك الخلو كمال فكيف يكون
نقصا او سلم انه ليس بكمال فليس بنقص ايضا لانه انما يكون نقصا لو امكن
الاتصاف به في الازل وهو ممنوع لجواز ان يكون العالم متمتع الوجود الازلي
فلا يمكن الاتصاف بايجاده في الازل فعلى هذا لا يرد عليه شئ من الوجهين
المذكورين اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلانه مبنى على تحرير تلك المقدمة
بما اشرنا اليه فليس الخصم ان يقول يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة كمال
حادثة متمتعة الوجود في الازل نعم لاحد ان يقول حينئذ يجوز ان يقوم بذاته
تعالى حادث لا كمال فيه ومتمتع الوجود في الازل لكن ذلك الايراد وارد غير
مندفع على زعم الشارح وان كان مندفعاه اشار اليه شارح المقاصد من الاتفاق
على ان كل صفة حقيقية يتصف بها الواجب لا بد وان يكون صفة كمال والاشارة
الى ورود ما اورده فيما سبق صدره بالامكان وما قيل انما صدره بالامكان للاشارة
الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم متمتعا في الازل لا ينافي كون
ايجاده تعالى ازيا لان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال والقدرة
انما تؤثر على وفق الارادة فلا يوجد الا فيما لا يزال كما صرح به وبنى عليه رد دليل
الفلاسفة على قدم العالم ففيه نظر اما اول فلان الشارح لم يصرح فيما سبق
بكون ايجاد العالم ازليا كيف ونحقق الخالقية في الازل بدون الخلق فيه
يستلزم تحقق العلة التامة بدون العلول واحدا للمتضايفين بدون الاخر في الازل
ولا يجوزهما عاقل وانما صرح بكون تعلق الارادة الازلية بوجوده اللازلي
متما لعله وجوده فيما لا يزال فيجوز ان يحمل كلامه هناك على انه لما كان تأثير
القدرة تابعا لتعلق الارادة كان تعلق الارادة كالتم للاملة التامة والافانم
في الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة في الازل من غير لزوم
تسلسل وبهذه القدرة ينهدم دليل الحكماء فاي حاجة في هدمه الى قول ظاهر
البطلان فحينئذ لا يكون الخالقية ازلية لانها عبارة عن تعلق القدرة بتأثير
بل حادثة مجددة عند حدوث العالم وان كان تعلق الارادة ازليا وهذا التوجيه
من سوانح هذا الوقت فيندفع به ما اوردها عليه فيما سبق واما ثانيا فلان الشارح

(صرح)

صرح هنا بكون الحاقبة وعدم الحاقبة متغيرة متبدلة فلو فرضنا ان مراده
 هناك ذلك فابس كلامه هنا مبني على ذلك ولا على تجويزه والام يقتصر على
 منع الجريان في الحاقبة بل منع التخالف فيها ففهم (قوله وما يقال من ان ازالة
 الامكان الى آخره) اثبات لكون الخلو عن الوجود في الازل نقصا بل يقال امكان كل
 ماهية ممكنة لازمها بحيث يستحيل انفكاكه عنها اذ لا وابداء والازم انقلاب الممكن
 الى شيء من الواجب والمتنع بالذات وهو قطعي البطلان فامكان العلم ازل وازلية
 الامكان يستلزم امكان الازلية اي امكان ان يكون العلم ازيا قديما واذا امكن
 ان يكون العلم ازيا كان الخلو عن وجود العالم في الازل خلو امكان الاتصاف به
 في الازل فيكون ذلك الخلو نقصا وقوله ايس شيء جواب عنه يمنع ذلك الاستلزام
 مستند بجواز ان يكون امكان الممكن بالنسبة الى الوجود الازل الى الابدانية الى لوجود
 الازل فيكون الممكن ممكن الحدوث ويمتنع القدم وهذا مبني على انه مختلفا
 في ان ازالة الامكان يستلزم امكان لازية او لا فذهب القوم الى الثاني واشريف
 المحقق بعد ما نقل دليل عدم الاستلزام في شرح المواقف قال ولنا فيه بحث وهو
 ان امكان الممكن اذا كان مستمرا ازالا لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول وجود
 في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا
 نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به
 في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان
 اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان
 مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا بد في الامكان
 الذاتي انتهى واعترض عليه الشارح في بعض تعليقاته بما حاصله ان الظرف
 في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها
 ان كان ظرفا لعدم المنع فهو عين ازالة الامكان لا امكان الازلية وان كان ظرفا
 للوجود فهو نفس المتنازع فيه فيكون مصادرة على المطاوع ثم اوسلم ان وجوده
 في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازل ممكنا
 انتهى واقتل ان يقول كل من الوجهين من الاعتراض مدفوع اما الاول فلان
 الظرف ظرف الوجود وليس هو المتنازع فيه بداهة ولا خفا ذلابة في ان
 وجوده في كل جزء من حدود الزمان المفروض الى غير لنهاية في جانب الازل ممكن
 واما الثاني فلانه اذ لم يكن للوجود الممكن حدودا ممكن له اوجود في جميع تلك
 الحدود الغير المتناهية لا لابد لا فقد امكان الازلية وله دفع مذكره تعرض

بالعلمية وتحقيق كلامه قدس سره ان الممكن كما لا يقتضي بذاته شيئا من الوجود
والعدم فكذا لا يقتضي كون المؤثر فيه فاعلا مختارا او موجبا يفيد له الوجود
بالاختيار او بالاجاب بشروط معدة غير متناهية او بلا شرط بل الوجود انما
يحصل له لامر خارج هو تأثير الفاعل فان كان التأثير فيه بالاجاب بلا شرط كان
الممكن ازليا قديما كصفات الواجب تعالى الحقيقية على مذهب الاشاعرة او بشرط
او بالاختيار كان حادثا فهو في ذاته قابل لجميع انحاء الوجود والتأثير فيه فهو
قابل لان يوجد في جميع اوقات الامكان فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية
امكانا ذاتيا وان امتنع بالغير كاستناع استناد القديم الى الفاعل المختار ولا يلزم
النقص بعدم تعاقب القدرة ببعض الممكن الذاتي لما عرفت ان عدم تعاقب القدرة
بالممتنع بالغير كعدم الصفات واليجاد الموجود ليس بنقص بل نقول الخلو عن
الاجساد في الازل مع امكان ان يوجد العالم في الازل لازم الكمال الذي هو القدرة
اذ لما كان الكمال في القدرة لا في الاجاب وامتنع استناد القديم الى القادر فمع ان
وجود العالم في الازل ممكن يكون الخلو عن الاجساد في الازل بطريق الاختيار
لازم الكمال ولازم الكمال ليس بنقص بل كمال فعلي هذا في تقرير البرهان
نقول لاشي من الصفات الكمالية الحقيقية بحادث والازم خلو الذات عنها في الازل
وقبل حدوثها مع امكان ان يتصف بها الواجب في الازل بان تصدر عن الذات
بطريق الاجاب والخلو عنها مع امكان ذلك الاتصاف نقص لا يقال هذا جار
في بعض الاضافات كالاجساد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث الممكنات
لانا نقول هذه كمالات اختيارية متفرعة على تأثير القدرة بالاختيار فلا يمكن
الاتصاف بها في الازل ولا قبل تأثير القدرة فلا يجري فيها الدليل وان الجريان
في الكمالات الاضافية والسلبية الغير المتفرعة على تأثير القدرة كتعلق العلم
والارادة والقدرة بالتصحيح لا بالتأثير كلها في الازلي وكسلب الجسمية وغيرها من
النقايس فسلم لكن تخالف الحكم فيها ممنوع فلا اشكال ويقرب مما ذكرنا ما ذكره
المولى الجامى من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان لله تعالى كما ابن كمالا ذاتيا
مستغنيا عما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحيوته وعلمه وغير ذلك من الصفات
الذاتية وكالاسماء موقوفا على المظاهر فان كمال الاسماء انما هو بظهور اثارها
انتهى وبهذا البيان اندفع ما ورده الشارح الجديد للبحر يدحيث قال او تمت الادلة
المذكورة في هذا الباب لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي سواء
كانت حقيقة محضة او ذات اضافية او اضافية اوسلبا ونخصيص الدعوى

قوله وتحقيق كلامه
الى آخره و يؤيد ان
تقسيم الشئ الى
الاقسام الثلاثة اي الى
الواجب والممكن
والممتنع انما هو بالقياس
الى الوجود المطلق
لا المقيد بكونه ازليا
ولا زائلا كما لا يخفى
فتدبر (منه)

مع عموم الأدلة خطأ انتهى وكان غرض السارح من إيراد انقضاء المذكور
والجواب عنه دفع ما أورده لكن قد عرفت ما في جوابه من الخلل لأن كون
إيجاد منافع اليباد تفضلا ورحة كما سيصرح به المصنف وكذا كون تعاقب
السمع والبصر صفة كل ما لا يقبل النوع بخلاف ما ذكرنا فأمثل في هذا المقام
فانه من منازي الاقدام (قال المصنف ولا يتحد بغيره الى آخره) لا يخفى
ان الاولى ان لا يفصل بينه وبين نفي الحمول لانهما متعاربان وبمحصل رد
النصاري وغلاة الشيعة بمجموعهما كما قوله في المواقف (قوله الاول ان يصير
الشيء) اي الموجود بعينه اي بعينه ونشخصه الحصر به (شيثا آخر)
اي موجودا (من غير ان يزول) عنه شيء من ذاته او صفاته والسمعنا الشيء
من الصفة مع ان الزل عن الشيء متبادر في الجزاء فان هذا القيد لاخراج
الاتحاد بالمعنى الثالث فانه اذا صار الابيض اسود فقد زال عن الابيض صفة البياض
وقاض على الجسم بدله صفة السواد كما هو ان الماء اذا صار هوا فقد زال عن الماء
جزؤه الذي هو الصورة النوعية المائية وقاض بدلها صورة النوعية الهوائية
سواء كانت الصورة النوعية جوهرية كما ذهب اليها الحكماء المشائية او عرضية
يتألف الجسم من الجوهر والعرض كما ذهب اليه الاشراقية والتكلمون كما ان قوله
او ينضم اليه شيء لاخراج الاتحاد بالمعنى الثاني فان كون "تراب طينا بانضمام الماء
اليه وصرح الشريف المحقق في شرح المواقف بان اطلاق الاتحاد على المعنيين
الاخيرين مجازي والمعنى الحقيقي المتبادر هو هذا المعنى الاول وهو يتصور على
وجهين احدهما ان يكون هناك شيان كزبد وعرو فيتحدان بان يصير زبد عروا
وبالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيان وبعد شيء واحد كان حاصل قبله
وثانيهما ان يكون هناك شيء واحد كزبد فيصير هو بعينه شيئا آخر غيره كعرو
فحينئذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعد امر آخرام يكن حاصل قبله بل بعد
انتهى وما قيل هنا وجه ثالث اجدر بالاتحاد وهو ان يكون هناك شيان فيتحدان
بان يصير شيئا واحدا من غير ان يكون احدهما الاخر ولا ان يكون المجموع
شيئا واحدا فغير منصور وكلام الشريف في التصور لان الشيء الحاصل بعد
الاتحاد اما ان يكون موجودا قبل الاتحاد او لا يكون والثاني هو الوجه الثاني
وعلى الاول فاما ان يوجد قبل الاتحاد شيء آخر فهو الوجه الاول ولا يوجد
فلا اتحاد بين اثنين بل يكون هو اتحاد الشيء بنفسه في شيء هو ان الضام
ان يقول من غير ان يزول عنهما شيء الا ان يرجع ضمير عنه الى كل من الشينين

قوله فتأمل اشارة الى
سؤال وجواب اما
السؤال فبان بنسأل
لما امكن وجود العالم
في الازل فقد امكن
تعاقب السمع والبصر
في الازل بان يصفه
العالم من الذات
بالاجاب فيكون الخلو
عنهما في الازل خلوا
مع امكان الانصاف
بهما في الازل فيكون
نقصا واما الجواب
فبان يقال فعلى هذا
يلزم الاجاب في افعاله
نعمالي وهو بنا في
القدرة فالكمال الممكن
في الافعال مع القدرة
لا يمكن الا بان يكون
حادا بخلاف الكمال
في الصفات الحقيقية
كما لا يخفى

لا الى الشئ الاول فقط فتأمل (قوله وهذا محال مطلقا سواء في الواجب الى
 آخره) اي سواء في اتحاد الواجب بغيره او في اتحاد الممكن بغيره ولك ان تقول
 مراده سواء في اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده او في اتحاد
 الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد والمادي
 ومن العرض بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال (قوله
 لان المتحدين ان بقيا) بعد الاتحاد في الوجود (فهما اثنان) اي معروض الاثنينية
 لا معروض الوحدة فلا اتحاد بين الموجودين (وان قنيا) عند الاتحاد (فهما) بعد
 الاتحاد (معدومان فلا اتحاد) بين الموجودين ايضا كما هو المدعى وان جاز اتحادهما
 في العدم وان في احدهما وبقى الآخر (فلا اتحاد) بين الموجودين (ايضا بل هو بقاء
 واحد وفناء آخر) وهو ليس من اتحاد الموجودين في شئ وايضا لا يمكن اتحاد
 الموجود بالعدم والايكس ان يكون شئ الواحد موجود او معدوم معا نعم
 قد يصير الموجود معدوما بالعكس لكنه اتحاد بزوال وصف الوجود والعدم
 وهو اتحاد بالمعنى الثالث لا بهذا المعنى ومن هنا علم ان المراد من الموجودين
 الغير المتحدين اعم من ان يكونا موجودين في الخارج او في الذهن ومن ان يكون
 احدهما موجودا في الخارج والاخر موجودا في الذهن ولذا قال المصنف
 في المواقف وشارحه هذا الحكم اي عدم اتحاد الاثنين (بديهى فان الاختلاف)
 والتغاير (بين الماهيتين او الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف بالذات
 فلا يعقل زواله) يعنى ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله
 عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه (ر بما زاد توضيحه
 فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث امر آخر فلا اتحاد بينهما بل هما
 قد عدما (وحدث امر ثالث وان عدم احدهما) فقط (فلا اتحاد ايضا اذ لا يوجد
 المعدوم بالموجود بديهى وان وجدا) اي بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما
 اثنان كما كانا قبله والغرض هو التنبيه على الضرورة بجر يد الطرفين وتصور
 المراد فظن بعض الناس انهم حاروا بذلك الكلام الاستدلال فيمنع امتناع الاتحاد
 على تقدير بقاتهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدوا) انتهى كلامه واورد
 عليه العلامة التفتازانى في شرح المقاصد حيث قال هذا الاتحاد ممتنع لوجهين
 الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فلا اختلاف
 بينهما ذاتي لا يعقل زواله اي لكل شئ ما خصوصية هو بهما هو متى زالت تلك
 الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض عليه بانه ان كان استدلالا فانفس المتنازع فيه

(وان)

قوله ومن ههنا علم الى
 آخره اي من قوله لكنه
 اتحاد بزوال وصف
 الوجود الى آخره لان
 في صفي الوجود والعدم
 وصفان ذهنيان
 لا يفرضان الا
 في الذهن لكونهما
 من المعقولات الثانية
 في التحقيق
 قوله ان عدم الهويتان
 الى آخره لا يقال
 تخصيص التنبيه
 بالهويتين يتنافى مع
 المدعى عن الماهيتين
 والمختلفين لانا نقول
 المناقاة ممنوعة لان
 الماهية الكلية الموجودة
 في الذهن شخص
 في الذهن اذ لا وجود
 بدون الشخص فلها
 هوية وكتبها باعتبار
 تجريدتها عن
 الشخصات الذهنية
 كما صرحوا

اي عن المصنف صاحب
 المواقف

وان كان ثبوتها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون
الاختلاف ذاتيا متمم الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد
ان كان باقين فهما اثنان لا واحد والافان بقي احدهما فقط كان هذافنا
لاحد هما وبقاء الاخر وان لم يبق شي منهما كان فنا لهما وحدوث ثالث واما
كان فلا اتحاد واعتراض عليه باننا لان لم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم
ذلك اول ما يحددا فمدل الى تقرير آخر وهما انهما بعد الاتحاد كانا موجودين كما
اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شي منهما
موجودا آه فاعتراض عليه باننا لان لم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما
يلزم اول ما يكونا موجودين بوجود واحد واجيب عن هذا الاعتراض بانهما لو كانا
موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك
الوجود اما احد الوجودين الاولين فيكون فنا لاحدهما وبقاء الاخر اغيرهما
فيكون فنا لهما وحدوث ثالث فاعتراض عليه بانهما موجودان بوجود واحد
هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا ايضا فلم يكن التفصيص عن هذا المنع
الابان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال
تبيين بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع
وبامتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا انتهى
ونحن نقول يمكن التفصيص عن هذا المنع الاخير بتهديد هو ان امتياز احدي
الهويتين عن الاخرى اما بذاتها كما في امتياز هوية بسيطة عن هوية بسيطة
اخرى او عن هوية مركبة كما امتياز مجرد عن مجرد او عن جسم معين واما بجزئها
كما في امتياز هويتين من نوعين مركبتين كزيد وهذا الفرس فانهما متمايزان
بالصورتين النوعيتين هما متضادتان عند البعض سواء كانا جوهرين او عرضيين
او كانتا متضادتين في امتناع اجتماعهما في محل واحد عند من خصص التضاد
بالاعراض ولا شك في ان ما به الامتياز لازم الهوية عقلا في هذين القسمين لامتناع
بقاء الشيء بدون ذاته او جزئه بديةة واما بما مر خارج كما في امتياز هويتين من نوع
واحد كزيد وعمر وذلك الامر الخارج هو الامر المعنى بالشخص الذي هو
العوارض الشخصية في الظاهر والوجود الخاص المستبعد تلك العوارض في
الحقيق كما سبق من الشارح ولما كانت العوارض التابعة للوجودات الخاصة متباينة
منضادة بحيث لا يجوز اجتماعها في محل واحد بداهة كانت تلك الوجودات متباينة
لازتيان الآثار يدل على ثبوتها بآدابها قطعا فلو فرضنا مكانا فكانت تلك العوارض

قوله وبامتناع
اتحاد الوجودين الى
آخره هذا صريح
في ان المراد من
الموجودين المتحدين
اعم من الوجودين في
الذهن كلابخ في سجد

عدم تفسر التما
بالما ويظهر
يقال متباينة

والآثار التابعة للوجود الخاص عن تلك الهوية عقلا بناء على ان استنباع الوجود الخاص لما يترتب عليه عادي لا عقلي عند الاشاعة فلا شك في امتناع انفكاك الشخص عن الهوية عقلا لان الهوية هي الماهية المأخوذة مع الشخص فني زال الشخص زال الشخص بدهة وذلك الشخص هو الكون في الاعيان بحيث يترتب عليه تلك الآثار المخصوصة عقلا او عادة او متلازم مع ذلك الكون بل نقول لما كان الاتحاد الذي نحن بصدده باطلا هو الاتحاد من غير ان يزول عنهما شيء من الذات والذاتيات والصفات كانت الهويتان هنا مأخوذتين بشرط اوصافهما المتضادة المتباينة فلا يمكن انفكاك شيء من الاوصاف عنهما عقلا كما لا يمكن انفكاك الكتابة عقلا عن الكاتب المأخوذ بشرط الكتابة وان امكن انفكاكها عن ذات الكاتب فالاتحاد بهذا المعنى يستلزم اتحاد الماهيات المتباينة والمتضادة اذ انقرر هذا فنقول لو اتحد الجسم الابيض بالجسم الاسود من غير ان يزول عنهما البياض والسواد لزم اتحاد البياض بالسواد ذاتا ووجودا واللازم باطل لان الهوية الحاصلة بعد الاتحاد اما ان يحصل لها الكون في الاعيان بحيث يترتب عليه تفريق البصر عقلا او عادة او الكون في الاعيان بحيث يترتب عليه جمع البصر عقلا او عادة ويحصل لها الكون بحيث لا يترتب عليه هذا ولا ذاك بل اثر آخر كالحالة المتوسطة بين الجمع والتفريق كما في الحرة والصفرة فعلى الاولين ان كان الكون الحاصل بعد الاتحاد عين احد الكونين الاولين فقط فهو فناء لاحدهما وبقاء لآخر وان كان مثل احدهما فقط اذلا يجوز ان يكون مثل كل منهما فتلك الهوية الحاصلة مثل احد الاولين لا عين احديهما ولا عين كل منهما فيكون فناء لهما وحدث ثالث وعلى الثالث كانت تلك الهوية مغايرة لكل من الاولين مباينة لهما في الوجود الخاص والآثار بديهة عند العقول المستقيمة وان نازع فيه الخصم المعاند وليس الغرض مجرد الزامه بل بيان الحكم الواقع عند العقول السليمة وهذا مراد المصنف وبهذا الاعتبار كان امتناع اتحاد الوجودين اوضح فصيح ان يكون تنبيهها فاندفع ما اورده العلامة على المصنف لان مراد المصنف من البقاء هو بقاء وهما في الوجود كما اشار اليه الشريف فلا يكون دليلا مغايرا للدليل المعدول اليه ولعل مراد الشريف المحقق من التفسير بقوله يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما الى آخره ايماء الى دفع اعتراض العلامة بمثل ما ذكرنا بناء على ان البياض مثلا وان امكن انفكاك تفريق البصر عن هويته الموجودة عقلا

« يعني من ينكر هذا في الاشياء كالتوسطية »

اعني

عند الاشارة لكن لا يمكن ان ينفك عنها الوجود الخالص عقلا اعني الكون
 في الاعيان بحيث يلزمه التفريق عقلا عند الحكماء وعادة عند الاشارة وكذا
 الكلام في هوية السواد وفي هوية الكيفية المتوسطة بينهما وان نازع فيه
 الخصم المماند كالسوفسطائية كيف واوجاز مثله لما حصل لنا الجزم بعدم
 اتحاد آياتنا الماضية ببعض الجمادات وبعدم كون الجمادات فضلا، بخارج
 وذلك مكابرة ظاهرة ومن الغرائب ان الشارح الجديد للتجريد بعدما عجز
 عن دفع المنع الاخير المستند بجواز اتحاد الذاتين والوجودين معا عدل
 الى تقرير آخر بان غير الوجود الى الشخص ثم قال ولا يمكن ان يقال على قياس
 ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد مشخصان بشخص واحد هو نفس
 الشخصين الاولين لان كلامنا من الشخصين الاولين كان قد امتاز به احد
 الاثنين عن الآخر وهذا الشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون
 هو نفسهما وانت خبير بان الشخص اما عين الوجود الخالص او ملازمه
 فمن جواز اتحاد الوجودين الخاصين بجواز اتحاد الشخصين قطعا واذا
 اورد عليه الشارح هناك بان للمانع ان يقول نميز احد الاثنين عن الآخر
 كان لازما لا ثنائية الشخص لالذاته فاذا زالت زالت مع بقا، ذاته متصفة
 بالوحدة كما ان امتياز كل من الوجودين باثر خاص كان لازما لتمددهما
 وقد زال بزوال التعدد مع بقا، ثهما بصفة الوحدة وتلخيص اراده عليه انه
 يجوز اتحاد الشخصين ايضا كالوجودين بان يكون الشخص المعين مما يرض
 له الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود اللهم الا ان يحمل مراد شارح
 التجريد على ما ذكرنا في دفع ما اورده عنه ثم قال الشارح هناك يمكن تلخيص
 الدليل بوجه يدفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحدا مع بقا، الاثنية
 لم اجتماع التقيضين فان ارتفع الاثنية فاما بارتفاع كليهما
 او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنية
 وطر بان الوحدة على قابلها وذلك ما لا نذكره بل نثبت في بعض الاشياء وليس
 هذا هو الاتحاد الذي نحب له انتهى وانت خبير بان ما له ان الاثنين بشرط
 الاثنية لا يتحدان وهذا حكم بديهي لا ينبغي ان يورد وبين بالدليل او التنبيه
 في علم الكلام كما قيل ولا يجدي في المقام شيئا اذ لما ع ان يقول بجواز اتحاد
 الواجب بغيره لا بشرط الاثنية بل النافع في المقام ان يقال الواجب تعالى
 لا يتحد بغيره لا من غير ان يزول عنه شيء من ذاته او صفاته او ينضم اليه شيء
 ولا بان يزول عنه شيء من ذلك ولا بان ينضم اليه شيء اما الاول فلامتناع لاتحاد

المقدم ١ سوسى

بهذا المعنى مطلقا لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان الى آخره على ما لا يخفى
 واعلم ان اتحاد المحمول بالموضوع في قولنا زيد انسان مثلا ليس من حيث كون
 الانسان هوية ذهنية جزئية بل من حيث كونه ماهية كلية بنجر يده عن
 الشخصات الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك (قوله والثاني ان ينضم اليه شيء
 فيحصل منهما حقيقة واحدة) المراد من الحقيقة الواحدة هنا اعم من الحقيقة
 التي فاضت على المجموع صورة نوعية اخرى وراء صور الاجزاء كما في كون
 التراب بانضمام باقى العناصر انسانا او شجرا او معدنا معينا ومن الاعتبارية
 التي لم يفيض على المجموع تلك الصورة كما في صيرورة التراب بانضمام الماء
 اليه طينا فان الاتحاد المجازي متحقق في كلا القسمين ولذا مثل بكون التراب
 طينا لا يقال لعل مراده من الوحدة الوحدة الحقيقية على قول من ذهب الى
 حدوث الصورة النوعية الجوهرية في مثل الترياق والسكجبين كما ذكره شارح
 المقاصد لانا نقول هذا المعنى للاتحاد شامل لما لم يحدث فيه الصورة الجوهرية
 كالسرير قال في شرح المقاصد ويمتنع اتحاد الاثنین بان يكون هنالك شيئا
 فيصير شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جع المان في انا واحد
 او الاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصارا طينا ومثله في شرح البحر يدوقد قالوا
 الواحد بالاجتماع وحدثه قد تكون بحسب الطبيعية كاشجر الواحد وقد يكون
 بحسب الصناعة كالبيت الواحد انتهى (قوله بطريق الاستحالة)
 هذه الاستحالة لغوية بمعنى انقلاب الشيء عن حالتها الاولى لا اصطلاحية
 بمعنى تبدل الكيفيات اى الحركة في الكيف ولذا احتاج الشريف في شرح
 المواقف الى تفسيرها بان يقول اعني التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا
 وقد قالوا اصيرورة الماء هو افساد الصورة النوعية المائية وكون الصورة النوعية
 الهوائية والكون والفساد دفعيان بخلاف الحركة في الكيف فان مطلق الحركة
 تدريجية ولذا عجم الانتقال من الدفعي والتدريجي ولما كان تبدل الصورة النوعية
 للشيء تغيرا في ذات الشيء وجوهره وتبدل الاوصاف تغيرا في عرضة قال الشارح
 في جوهره او عرضة الاولى في ذاته ووصفه ليشمل ذات الواجب تعالى
 وصفاته الا ان يقال انه اوحى بذلك الى استحالته في الواجب تعالى (قوله والكل
 في حقه تعالى محال) الظاهر انه حل الاتحاد المنفي في كلام المصنف على
 ما يعم المعاني الثلاثة اى ما يطلق عليه الاتحاد حقيقة او مجازا وانما عممه
 منها مع ان المصنف والفتازاني حلاه في المواقف والمقاصد على المعنى الاول
 الحقيقى لانه لو لم يحمل على الاعم لم يصح بنى الحمول والاتحاد بهذا المعنى

رد جميع طوائف النصارى وان حل قوله لا يتحد بغيره على معنى انه تعالى لا يتحد
 ذاتا او صفة بغيره على نحو ما قدمناه في نفي الحاول لان قول بعضهم ان اقنوم
 العلم متحد بمحمد المجمع بطر بنى الانقلاب لما ودمما ظاهرا في الاتحاد بطر بنى
 الاستحالة وقول بعضهم تركيب اللاهوت بالثنا سوت كالتفسي مع البدن فظاهر
 في الاتحاد بطر بنى الانضمام ففيه نمر يض لهما كما ان العلامة لتفتازانى عرض
 بالمصنف في نفي الحاول حيث خصه المصنف بالحاول الاصطلاحي وعمه
 العلامة من الحاول في المكان لئتم الرد المذكور ونحن نقول فيه نظره على هذا
 ان حل الغير في كلام المصنف على الغير المصطلح عند الاشاعرة فيكون تخصيصا
 للمدعى بالنسبة الى نفي المعنى الاول مع عموم الدليل لانه كما يدل على امتناع اتحاد
 تعالى بما يبين الذات يدل على امتناع اتحاد تعالى بشئ من صفاته وان حل
 على المعنى الاقوى ليشمل صفاته تعالى فنفي المعنى الثاني غير صحيح عند الاشاعرة
 لان ذاته تعالى بانضمام صفاته حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة في الخارج
 على مذهب المتكلمين ولا يختص الا بان يحمل الغير على المصطلح وبحل نفي اتحاد
 تعالى بصفاته بالمعنى الاول على المقابلة مع قرينة عموم الدليل وحينئذ يظهر
 اختلاف كلامه فيما بعد كما ستعرفه (قوله اما الاول فلامر) وايضا يلزم ان يكون
 الواجب مكنيا لما ثبت من امتناع تعدد الواجب على ما في شرح المقاصد (قوله
 اما الثاني فلان احدهما الى آخره) حاصلة او كان تعالى بانضمام شئ آخر اليه
 متحدا بالجموع الحاصل فلما ان يكون بينه تعالى وبين ذلك الشئ المتضم حاول
 اصطلاحى بمعنى اختصاص الناعت او لا يكون فملى الثاني لا يكون مجزوعا
 حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع
 بمجنبة حقيقة واحدة بداهة وعلى الاول فلما ان يكون الواجب حالا وهو محال
 مناف لا وجوب الذاتى او محلا مستغنيا عن ذلك الحال فيه فيكون ذلك الحال
 عرضا فان التحل ان احتاج الى الحال فى بقية يسمى هيولى والحال صورة والا
 فيسمى موضوعا والحال عرضا واذا كان الحال عرضا فلا يحصل من الموضوع
 والعرض حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة في الخارج يتحد بها الواجب
 وان حصل هناك حقيقة واحدة الاعتبارية كالسكر الواحد وانه ثل ان يقول
 ان اراد بالحاول ما يعنى الاصطلاحى والحاول في المكان لا بطر بنى احتياج التحل
 فهو لا ينفى الوجوب الذاتى وان اراد الحاول الاصطلاحى كما هو صريح كلامه
 فان اراد بالحقيقة الواحدة واحدة حقيقة فلا يتم التفريق لان المدعى

الغير

يكن اسما احد هاهنا
عنه

دليل عدم
سائل للعرض
وصفاته وعبر
لنفسا تعالاه

ففي مطلق الاتحاد بالمعنى الثاني سواء كانت الحقيقة الماصلة بالانضمام حقيقة
كالشجر او اعتبارية كالطين والبيت وان خصص المعنى الثاني بالوحدة الحقيقية
فلا يصح رد الملكية من التصاري حيث زعموا الاتحاد بالجسد بطريق الامتزاج
كالخمر بالماء كما سبق (قوله فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة)
اقول الصواب ان يحذف قوله فلا يحصل منهما الى آخره فيقال بدله واللازم
باطل اذ لما كان المراد من الغير الغير المبين له تعالى كان ذلك الغير قبل اعتبار
الحاول جوهر او عرضا قائما بواحد من الممكنات فان كان جوهر ايلزم انقلاب
الجوهر عرضا وان كان عرضا قائما بالممكن يلزم انتقال العرض من موضوع
الى موضوع آخر والكل قطعي البطلان وهذا هو الاختلال الذي ذكرناه
وايضا الاولى فيكون الحال صفة لان الحاول شامل لصفات الواجب (قوله
واورد عليه بانه الى آخره) اراد على الشق الاول باننا لانسلم انه اذا لم يكن
احدهما حالاً في الآخر امتنع ان يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز ان يحصل
فيهما ثالث فيحصل حقيقة واحدة الا يرى ان العناصر المترتبة مع عدم حلول
شيء منها في الآخر حل في مجموعها صورة نوعية واحدة جوهرية فيحصل
هناك حقيقة موجودة هي الشخص الحيواني او النباتي او المعدني وهي المواليده
الثالثة (قوله ودعوى الاحتياج والانعمال الخ) جواب عن الجواب عن الاراد
المذكور باطال السند بان يقال لو حل فيهما صورة نوعية جوهرية يلزم احتياج
الواجب الى الشيء المنضم وانفصاله منه اذ جميع الاجزاء المادية التي حل فيها
تلك الصورة يحتاج كل منها الى الآخر وينفصل كل منها عن الآخر الا يرى
ان صور المواليده انما فاضت على العناصر بحدوث كيفية متوسطة بين
كيفياتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بان يفصل كل منها في الآخر
باعتبار صورته وينفصل عن الآخر باعتبار مادته فيكسر كل منها بصورة
الآخر في كفيته ويحصل كيفية متوسطة بين حرارة النار والهواء وبرودة
الماء والتراب وبين رطوبة الماء والهواء ويبوسة النار والتراب وحاصل الجواب
ان كلية هذه الدعوى ممنوعة وان كانت مسلمة في انفعال الاجزاء المادية للمواليده
بل الاحتياج غير مسلم في شيء من المواد اذ المحتاج هو الصورة الحاملة في الاجزاء
لا الاجزاء وهو ظاهر واقول ذلك السند باطل لانه مستلزم لاجتماع المجرى مع
مجرد آخر او مادي والاجتماع والافتراق ليس من شان المجردات على ما نص
عليه الشيخ ابن سينا ولذا جعل الاعداد القابلة للجمع والتفريق من خواص
الماديات ثم يرد على الشق الاول ان تركب النفس المجرىة مع البدن

قوله وحاصل الجواب
الى آخره ولا يخفى ان
من يمنع هذه الكلية
يمنع المحصر فيما قيل
في الجواب عنه حيث
قال اقول لا يخفى
ان المركب من الاجزاء
اما من قبل تركيب
المواليده من العناصر
او الجسم من الهياكل
والصورة او الاجزاء
التي لا تجزى او الاجسام
الصغار والمعاجين
من اجزائها والمجموع
المركب من الاحاد كما
اثبتته الشارح في مواضع
ولا كلام في انفعال
الاجزاء فيما عدا الاخير
واما بصدد ابطاله
كيف وجود المجموع
المركب من الواجب
والمعالم ضروري
انتهى اقول وايضا
لم يرد الواجب تعالى
بذلك المجموع عند
احد لاحقة ولا مجازا
وفيه ما فيه

انحداد بالانضمام وائس بينهما حاول لا بطريق حاول العفة في الوصف
ولا طريق حاول الشئ في المكان وائست النفس تحلا للصورة النوعية الحاملة
في مادة الجسم فلا يقوم حجة على بعض انصارى لزاعمين بتركب الواجب تعالى
مع الجسد كتركب نفس مع البدن فالوجه في ابطال ما زعموه ان يقال ان الجرد
المعاني بالبدن تعاقب التدبير والتصرف انما يتعاقب به التحصيل الكمالات باتفاق
الحكام فهو مجرد لم يخرج جميع كالاته الى الفعل وهو يتا في وجوب الوجود
واما الجرد الذي جميع كالاته بالفعل فلا معنى لتعاقبه بالبدن تعاقب التدبير
والتصرف بل هو يتعاقب به تعاقب التأثير والايجاد (قوله لكن لان لم يحصل
الى آخره) منع للملازمة القائلة بان الحال اذا كان عرضا فلا يحصل منهما
حقيقة واحدة وقد عرفت انه منع لمقدمة غير مترتبة ههنا وان التزمها المستدل
(قوله وادعوا ان الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية) اي الصورة الجسمية
المتدة في الجهات الثلاث والاعراض القائمة بها اي المخصصة بنوع ذلك الجسم
فان المنوع عندهم هو الصورة النوعية التي هي عوارض مخصوصة لا مشتركة
بين الانواع وانما خصه بالاشرافية مع ان المتكلمين مشاركون في هذا الادعاء
لانه اراد بالصورة الامتدادية الجواهر المتصلة الاجزاء بناء على ان القول بالوحدة
الحقيقية موقوف على الاتصال والمتكلمون يقولون الاتصال وينكرون المقدار
بل طاق الكم فليس لشي من الاجسام وحدة حقيقية عندهم (قوله اما الثالث
فلان التغير الجوهرى بزوال جزء من ذاته) اذ لا جزء له تعالى والارضى
بزوال صفة وحصول صفة اخرى من الصفات الذاتية محل لما مر من عدم
تبدل الصفات الحقيقية ولان نفي الانحداد بالامنى الثالث موقوف على
عدم قيام الحوادث بذاته تعالى وسطه المصنف بين الحاول والانحداد فاندفع
عنه ما سلفنا ومنه يظهر وجه آخر لتعظيم الشارح الانحداد من المعنى الحقيقي
(قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المعتبر الى آخره)
كلمة اول تقسيم الحد بمعنى ان بعض المتكلمين عرفوه بالامنى الاول وبعضهم
بالامنى الثانى الا ان اعطاء المعرف بأباه فالوجه انها للشك في ان حقيقة عندهم
احد المعنيين قطعا فلا يكون جوهر او الالكان الواجب ممكنا او متهورا
والكل محال واما كونه تعالى جوهر او بالامنى الاخر المعتبر عند الحكماء
كلا وجود المستغنى عن المحل او القابل للصفة فهو وان كان صحيحا بحسب المعنى
لكن لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه نهى في السر ع هو موهوم لا كان ولا مغير

وفسر المصنف المعتبر
بالذات في المواقف
بالشار الى بالذات
اشارة حجة بانه هنا
او هناك فلو حل
الجوهر هنا على المعتبر
بالذات لكان قوله
الآتى ولا يشار اليه
بهنا او هناك تكرارا
كما ينبغي

لكثرة استعماله فيهما (قوله لان العرض محتاج الى المحل المقوم الى آخره)
 كون المحل مقوما للعرض محل نظر على مذهب المتكلمين القائلين بان الموضوع
 ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل المحل على محل مالا على المحل المعين
 فان النزاع بين الفريقين في الثاني لافي الاول لان احتياج العرض في وجوده
 الى محل ما قطعي فتأمل ثم لا يخفى انه اشار فيما سبق الى ان كل عرض
 حادث فالتناسب هنا ان يتعرض بالحدوث ايضا وان حل على ان مراده
 انه تعالى ليس بعرض بالمعنى المعتبر عند الحكماء ايضا ففيه انه ينبغي مثله
 في الجوهر اللهم الا ان يقال انه حل العرض ههنا على معنى مطلق الصفة
 حادثة كانت او قديمة (قوله شاب اجرد) اي لالحية ولا شارب له
 جملة قطط الجمودة كون الشعر كالخلقة وقطط شدة الجمودة والحاصل
 جعلوه تعالى شابا امرد في احسن تصاوير الانسان ولما كانت هذه الصورة
 مما يشتهى لم يرتضيها البعض الآخر بل جعله تعالى في صورة تناسب
 العز والوقار وهي اوائل الشيوخ فلهذا قالوا هو اشمت الرأس والحبة
 والشمط بالفتحين بياض شعر الرأس بخالط بسواده والرجل اشمت وقوم
 شيطان مثل اسود وسود ان كذا في الصحاح في قيل اشمت بضم الهزة والميم
 غاط واطيط العرش صوته والرجل ما يحمل على الدابة ليركب عليه مثل
 السرج وغيره اذا كان جديدا وركب عليه الحمل الثقيل فهو بصوت
 والبللغة منخوة من بلا كيف كالسيلة والجدادة (قوله وهو لاء لا يكفرون) ولذا
 قال صاحب الامالي * ورب العرش فوق العرش لكن * بلا وصف التمكن واتصال *
 فافهم (قوله ورأيت في بعض تصانيف) فهو لم يجوز المجرد القائم بذاته بل انقاد
 الى وهمه حيث حكم بان كل موجود فهو في مكان وجهة وهو من الاحكام
 الوهمية الكاذبة قطعاً ولذا قال القائلون بتجرد النفوس الناطقة المراد من
 حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك (قوله لكن بعض اصحاب الحديث
 من المتأخرين) اي متأخرى المجيئة لم يرض بكونه فوق قبلة الدعا لاجهة
 الله تعالى بل صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز وانما قبلة الدعا
 هي قبلة الصلوة فهو حل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى على
 حقيقة ولم يجعله من التشابهات ولا كناية عن الاستيلاء والغلبة على العرش وما
 في جوفه (قوله وازت اعلم انه بعد قيام البرهان آه) اي بعد ذكر ما قام البرهان عليه
 من الحكيم السابقين لاجابة الى سباب الجهل بعد ههنا لان الجهل ببعض المعلومات

لرسم
 المصنف
 في
 هذا
 الموضع

او كلها اما من عدم العلم به في الاصل وقد بطل ذلك باثبات تمول العلم واما بالنسيان فيلزم تغير صفته الحقيقية التي هي صفة العلم وقد بطل ذلك عند قوله ولا يقوم بذاته حاشا فلا يرد عليه ما قيل فيه ان المصنف لم يقر عليهما برهانا في هذه الرسالة نعم يرد عليه انه لم يبق من المصنف التصريح بعدم زوال صفة حقيقة بل التصريح بعدم قيام حادث وهو لا يستلزم الاول باو لا ان يزول بعض الصفات ولا يحدث بعد زوالها صفة اخرى ابدافا احتمال النسيان باق بعدهما (قوله واما لكذب فقد قيل ان من جور الخلف في الوعيد الى آخره) وامله ذهب الى ان النقص ليس لازما لماهية الكذب فانه قد يكون باحابل واجبا فيما توقف عليه اندفاع الفتنة العظيمة وانما يكون نقصا فيما اذا تضمن مضرة لا غير لا فيما تضمن منفعة كما في خلف الوعيد كما ان من اوعد لزيد بانه يقتله غدا ظملا فلا شك في ان النقص في صدق ذلك الوعيد لا في كذبه وسيجيء بتحقيق الكلام (قوله ومن ثم كذب الله المتقين) اي في قولهم (اني اخرجكم اخرجن معكم ولا طيع فيكم احد ابدا وان فوتتم لنهضنكم) اذ الظاهر من قوله تعالى (والله يشهد انهم لكاذبون) في قولهم هذا مع ان الخروج وعدم الاطاعة والنصرة استقبالية بالنسبة الى زمان تكلمهم بذلك القول بشهادة الصيغة وان الشرطية الاستقبال فاو كانا مخصوصين بالماضي والحال لما قال تعالى كذلك واعلم ان المراد من الصدق والكذب ههنا ما هو صفة التكلم اعني الاخبار والاعلام عن الشيء على ما هو به في الواقع او لا على ما هو به لاصفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع او عدم مطابقته له والصدقان متلازمان كالكاذبين واذا دفع لزوم الكذب بنوجيه آيات الوعيد بالتخصيص او بالانشاء (قوله والوجه في دفعه) اي الوجه الصحيح في دفع لزوم النقص ان آيات الوعيد مشروطة بشرط اي مخصوص بغيره مستفادة من الآيات الاخر كقوله تعالى (ولم يصروا على ما فؤادوا الآية) وقوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وقوله عليه السلام (التائب من الذنب كمن لا ذنب له) فيكون مثل قوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا) بمعنى ان جزاءه جهنم خالدا ان لم يتوب او ان لم يشأ الله تعالى مغفرته فيكون في معنى الشرطية فلا كذب في عدم عقاب التائب والمغفور هذا هو الجواب المرضي عند المحققين ولا دليل من الآيات والاحاديث على تخصيص آيات الوعيد الواردة في حق الكفرة ولا يتجه على ذلك الجواب المرضي ان صيغة العموم المجردة عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل

فرد ما تاوله اللفظ بمنزلة التخصيص عليه باسمه انحصار ما خرج البعض بدليل
متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة
على ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل لانا نقول
تخصيص العام بيان لانه نسخ سواء بدليل متصل او متراخ فان قيل فعلى هذا يكون
حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل المخصوص وليس كذلك قلنا لا بل
يجري على عمومته في حق العمل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته كما
فصل في اصول الفقه (قوله ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد الى آخره)
لا يخفى ان حمل الجمل الخبرية على الانشاء مجازي يحتاج الى قرينة صارفة كفقدها
فائدة الخبر ولازمها جميعا كما في مقاومة الاسد ووضع الانثى وههنا ليس كذلك
لشبهت فائدة الخبر ولذا صدره بالامكان لا يقال لا يجدي اخذ الامكان لما قالوا
يتمتع المجاز فيما يمكن الحقيقة لانا نقول الامتناع في قواهم بمعنى سلب الامكان
في نفس الامر في جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومة والامكان المأخوذ في مقام
السند ههنا بمعنى الجواز العقلي لما قالوا ان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز
ولذا ترى المفسرين يجمعون المعاني الحقيقية والمجازية (قوله لاحقيقة الاخبار)
لا يقال لمثل قولنا الصبي يقاوم الاسد خارج تطابق النسبة الكلامية او لا تطابقه
فيكون خبرا حقيقة لانا نقول المراد من الخارج ان يكون له ذلك الخارج في الواقع
وفي قصد المتكلم جمعا ومأله الى ان يكون لنسبة الكلام خارج في الواقع ويقصد
المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج او ليست بمطابقة له واذا قصد
المتكلم عدم مطابقة الايجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر
موضوعا لمعناه من حيث كونه مطابقا للواقع في قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا له
في نفس الامر وهذا غاية توجيها ما قبل ههنا ان مراده ان يكون له خارج تقصد
مطابقته او لا مطابقته والصواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعات للواقع
فالمتكلم بالخبر يكون حكاية للواقع فكما لا قصد للمطابقة في مثال المقارنة
لاحكاية فيه لاستلزامها قصد المطابقة ولذا قالوا ان مدلول الخبر هو الصدق
والكذب احتمال عقلي بناء على جواز تخالف المداولات الوضعية عن دوالها وقد
حقق الشارح المحقق في شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع
وبذلك دفع البحث الغامض المسمى بالجذر الاصم وهو ان قائل او قال كلامي
هذا كاذب او كل كلام اتكلمه اليوم فهو كاذب واثار بهذا الى نفس ذلك الكلام
فلا يخفى اما ان يكون كل من الكلامين صادقا او كاذبا واما ان يلزم ان يكون

معد

لار لانهار

مأسة حمر

صادقا وكافيا... وقد اظهر الاملاء لفتاز اني اخرج عن جوابه وحاصل دفع
 الشارح ان الخرج نفس هذا الكلام فليس فيه حكمة الواقع فلا يكون خيرا
 حقيقة وان كان خيرا صورة (قال المصنف وهو مرئي لمؤمن ومقيمة) لا يخفى
 ان الظاهر انه... مطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا
 الكذب وحديثنا ظاهرا ان يقول ويراه المؤمن يوم القيمة الا ان المدول الى
 الجملة لاسميتها للتوكيد والتشبيه على تخفى وقوع لرؤية لكثرة المكرين لان القول
 يوقوع الرؤية في الآخرة بلا موازنة ومرة بله خاص بالاشاعة ولتدرك الانكار
 لان المتزلة ومن يحذو حذوهم انكروا امكانها مع انها مستبعدة عند القول
 واما عطفه على قوله وهو منزوع عن سمات النقص فليس يستقيم لان ما بعده
 من الصفات السالبة كقوله لا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء وليس يتبعه
 ولا يتجزأ... مطوف على التفرع بقوله فلا شبه له وعلى التقديرين يتجه عليه انه
 لا وجه لتوسيط مسألة الرؤية بين الصفات السالبة وكذا قوله ماشاء الله كان
 الى آخره بل محالها قبل قوله والله ملائكة ذو أجنحة الى آخره اللهم الا ان
 يؤولابانه تعالى ليس غير مرئي ولا ممتل (قوله وتختفي) اي بيان حقيقة مذهب
 الاشاعة واللف الصالح ان لا يصار عبارة عن ادراك تام لمل الادراك... اي
 الوصول لا العلم فان الجمهور لا يرتضونه كما سبق وانكشف بايغ اي باغ لي مرتبة
 فوق الانكشاف في العلم وان كان في تلك المرتبة مراتب متفاوتة بعضها ابلغ
 من البعض الآخر بحسب قوة البصر وضوئه وبحسب قرب البصر وبعد
 يحصل عقيب فتح البصر وهو اي ذلك الادراك في رؤية الحاضر المتأهدها
 يحصل له غاية بالمحاذاة اي المنة بله والقرب المعتدل لان البعد وكل القرب ما ان
 عن حصوله وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروط مصمت او مركب
 من خطوط مجمعة في مركز البصر قاعدته على سطح المرئي او على هيئة خط
 مستقيم يضطرب طرفه او اصل الى المرئي فيتحرك على سطحه في طوله وعرضه
 بسرعة فيعمل هناك سطحاً شاملاً منطبقاً على السطح المرئي كما ذهب اليه
 طوائف الرياضيين او الانطباع اي انطباع صورة المرئي وشبهه في لطوبة
 الجاذبية ثم في مجمع الدور ثم في المس المشترك كالتقاسم شبح الشيء المقابل في المرآة
 كما ذهب اليه الطبيعيون وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل لنا هذا الادراك
 بدون تلك الشرائط ولا يتجه ان يقل انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط
 اذا فرضنا انها شرايط عقلية له في هذه النشأة فلا نسلم انها شرايط عقلية في النشأة

... زكاة اي حاد

وربما اهدت حرر
 فيقال

الاخرة ايضا لان الرؤيتين مختلفتان بالماهية او بالهوية لا بمحالة فيجوز اختلافهما
 في الشرائط والاوزام وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط
 والكيفيات المعبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي
 او المرئي عن جميع الحالات والصفات كما يفهمه ارباب الجهالات نعم على هذا
 يتجه ان يقال من جانب الخصم نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لاني الرؤية
 المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا
 في شرح المقاصد اقول على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من كون الاحساس
 نحو امن نوع العلم لا يكون ذلك لانكشاف التام الحاصل عقيب قبح البصر نوعا
 مغاير للعلم الضروري واما على ما ذهب اليه الجمهور فلهم ان يقولوا يجوز ان يترتب
 على قبح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم يسمى بالابصار فان الكل بخلافه
 تعالى وهو قادر على كل ممكن قوله بل عند الاشعري كان ما سبق مبنيا على
 تسليم كونها اسبابا عقلية وهذا على منع ذلك واذا جاز عندهم ان يرى اعمى
 الصين وهي بلدة في اقصى بلاد المشرق بقعة اندلس وهي بلدة في اقصى
 بلاد المغرب والبقعة البعوضة فعلى هذا يكون قبح البصر بل القوة الباصرة
 من الاسباب العادية ايضا (قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره) اي على
 امكانها في الواقع قال في شرح المقاصد ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع
 مع انها تنفي الامكان ايضا لانها سميات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب
 فاحتاجوا الى بيان الامكان اولاً والوقوع ثانياً ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء
 سيما فيما ورد به الشرع الامكان ما لم يردعه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع
 فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج
 فان قيل المعنول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدي مقدمتيه
 وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقته على استقرار الجبل
 انما ثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لانزاع في امكانه بل وقوعه انتهى
 فظهر ان ما وقع منه في شرح العقائد النسفية من تفسير قوله ورؤية الله تعالى
 جائزة في العقل حيث قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم باعتناع رؤيته
 ما لم يتم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى
 الامتناع فعليه البيان فبني على مقام النظر والاستدلال وشارة الى ان مجرد
 الجواز العقلي كاف في ابقاء النصوص على ظواهرها اذ يكفي عدم قيام البرهان
 على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها فلا يرد ما ورد في الخيال

من انه امكان، ذهني لانزاع فيه للخصم الا ان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام
 المناظرة والاحتجاج ولذا احتاج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا هناك
 (قوله الاول ان سوال موسى عليه السلام الرواية يدل على امكانها الى آخره)
 واعترض المترلة على هذا الدليل بوجود الاول انا لان لم انه طلب الرواية
 بل طالب العلم الضروري وعبر عنه بما يستلزمه وهو الرواية واطلاق المزوم
 على اللازم مجازا شائع وهو للاملاف والجباني واكثر البصريين الثاني للكسبي
 والبغداديين وهو انه لو سلم انه طلب الرواية فالكلام على حذف المضاف والمعنى
 ارني آية من آياتك انظر الى آيتك نحو واسئل القرية واجابوا بان كلهم ما فاسد لانهما
 عدول عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى
 (ان تراني) لسوال موسى عليه السلام لان نفي العلم الضروري غير صحيح وقالوا لانني
 رواية الآفة كيف وقد اراه اندك الجبل وهو من اعظم آياته وايضا الرواية المقرونة
 بالنظر الموصول بالي نص في الرواية كذا في الارشاد امام الحرمين الثالث للبحر
 واتباعه وهو انا لو سلمنا انه طلب رواية تعالى فانما يدل على امكانها وطلبها
 لاجل الرواية وذلك ممنوع بل طلبها لقومه حيث قالوا (ارنا لله جهره وقالوا
 لن تؤمن لك حتى نرى الله جهره) واصل السوال الى نفسه ليمنع فيعوا امتناعها لهم
 بالاطريق الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الغرض من السؤل ظهور امتناعها
 عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان قوله تعالى ان تراني انما يدل
 على نفي الوقوع لا على نفي الامكان وايضا لكان السوال عبثا لا يليق بشانه
 عليه السلام لانهم سألوا الرواية قبل ذلك حين ما قالوا (لن تؤمن لك حتى نرى الله
 جهره) فزجرهم الله تعالى عن طالب ما لا يليق بجلاله تعالى باخذهم الصاعقة كما زجر
 الاراذل عن رواية الماول فلم يحجج موسى عليه السلام في زجرهم الى سوال الرواية
 و اضافته الى نفسه وايضا الحاضرون عند السوال ان كانوا امرؤنين يكفهم قول
 موسى عليه السلام الرواية ممتعة وان كانوا كافرين كما اختاره بعض المفسرين
 من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل بهم موسى
 في الغمام وخروا سجدا فسموا التكليم بامرهم ونهيهم ثم انكشف الغمام فاقبلوا
 عليه (وقالوا لن تؤمن لك حتى نرى الله جهره) فارندوا بديانهم فسأل موسى
 عليه السلام الرواية فلا يكفهم قول موسى عليه السلام انه تعالى اخبر بامتناع
 الرواية وما قيل على هذا التقدير يجوز ان يسئلوا كلام الله تعالى باذنهم ويكون
 هناك قرآن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم ترتيب والاستماع

من جهة واحدة قد فوج بأنه لو كفيهم سمع ذلك لما قالوا ابعدهم سمع التكلم بالامر
والنهي لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فلما لم يكفهم ذلك كان تصديقهم
بان السموع كلام الله تعالى موقوفا على اخبار موسى عليه السلام بأنه كلام الله وحيث
لم يصدقوه في اخباره عليه الصلاة والسلام كان ذلك عبثا مع ان حل الآية
على السؤال لاجل قومه عدول عن الظاهر بلا دليل الرابع انه عليه الصلاة والسلام
سأل الرواية مع العلم بامتناعها الزيادة الطمانينة بتعارض دليل العقل والنقل كما في سؤال
ابراهيم عليه الصلاة والسلام ان يريه كيفية احياء الموتى واجيب عنه بأنه لو كان
لذلك لطلب اظهار الدليل السمعي الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال
مما لا يليق بشأن العقلاء فضلا عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام اقول وايضا
لخوطب بما يدل على الامتناع وهذا اولى مما ذكره المصنف في الجواب عنه بعدم
التفاوت في العلم القطعي اذ لا شبهة في ان العلم القطعي الحاصل بالدليل العقلي المؤيد
بالنقل اقوى من الحاصل بمجرد ولذا عدل عنه شارح المقاصد الى الجواب بأنه
لا ينبغي ان يكون بطلب المحال الموهوم بجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس انه
سألها مع عدم العلم بالامتناع لان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بجواز الرواية
وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها عن الانبياء
عليهم الصلاة والسلام (واجيب عنه بان جهل كايهم الله بما يجوز عليه تعالى
وما لا يجوز دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من العلم هي البدعة الشنعاء
والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء ولا يجوز صدور الصغيرة عمدا
عنهم بعد البعثة عند اهل الحق) قوله ولا مجال لقول بجهل موسى الى
آخره) جواب عن اعتراضهم الخامس وحاصله ان ما يجوز على الله تعالى
وما لا يجوز من جملة الامور التبليغية واذا فصلت في علم الكلام والجاهل
ببعضها لا يصلح للنسبة وهو ظاهر (قوله الثاني انه علق الرواية على استقرار
الجيل الى آخره) لتخصيصه ان الرواية معلقة على استقرار الجيل وهو ممكن في ذاته
يتبع من غير المعارف انها معلقة على امر ممكن وكل ما هو معلق على الممكن
فهو ممكن يتبع من المعارف ان الرواية ممكنة واعتراض المعتزلة عليه ايضا
من وجوه الاول انا لانم انها معلقة على امر ممكن وانما يكون كذلك لو علق
على استقراره مطلقا او حال السكون وليس كذلك بل عقيب النظر الذي
هو حال الاندكالك والحركة بدلالة الفناء التعقيلية في قوله تعالى فان استقر
الآية ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب عنه ان الاستقرار حال الحركة

وهو زمان التجلي يمكن بان يقع بدايتها كالميل عليه اسناد جعل في قوله تعالى
 فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا لان ذلك الجبل بالاختيار وفاقا ولو كان مستندا
 الى التجلي لانه اسناد الى السبب اذ لا يخافى حركة الجبل سواء تعالى وهذا
 كما يقال الكتابة غير ضرورية للكاتب وقت الكتابة وان كانت ضرورية
 بشرطها وما قيل يجوز ان يكون معاقبة على الاستقرار بشرط الحركة فقد
 دفعه الشريف المحقق في شرح المواقف بانه مستلزم للاسناد في الكلام
 ولا قرينة عليه واذا قال المصنف في الجواب هنا انها معاقبة على الاستقرار
 من حيث هو من غير قيد بمحال السكون او الحركة واعتراض عليه شارح المقاصد
 بانه واقع في الدنيا فليزم وقوع الروية فيها لان الشرط انه لا يبق مستلزم للجزء
 ثم اجاب بان المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في الاستقبال وعقيب النظر
 بدائل ان والفاء فلا يرد السكون السابق واللاحق (اقول واوسلم فكلية سوف
 يحتمل وقوع الروية في الآخرة الثاني ان ايسر القصد هنا الى بين امكان الروية
 او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعاقب عليه والجواب ان ادعى
 هنا لزوم الامكان سواء قصد اولم يقصد الثاني انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد
 المشروط وهو الروية في المستقبل فابقبت ابدال تساوي الازمنة فكانت محالا
 وهذا في غاية الفساد هذا يبق كلام هو ان المولى الخليلي اورد على كبرى المعارف
 بانه اصح ان يقال ان عدم المماثل انعدم العلة والعلة قد يتمتع بعدمها بالذات
 كما لو قيل او انتفى الصفات اللازمة لذات الواجب تعالى لا تنتفى الواجب فلا
 نسلم ان كل معاقب بالمكان فهو ممكن وقوله الممكن لا يستلزم المحال فزادهم
 انه لا يستلزم من حيث كونه ممكنا وان استلزم من حيث كونه متمتعاً بالغير الا يرى
 ان مستلزم عدم الواجب وقوع عدم الصفات لا يمكن ذلك لعدم فالتاوقات
 ان وقع عدم الصفات وقع عدم الواجب كان صادقا واذا قلت ان امكان
 عدم الصفات امكان عدم الواجب كان كلاما كاذبا ووقوع عدم الصفات
 محال دون امكان ذلك لعدم وبالجملة مستلزم لعدم الواجب لم يتمتع بالذات
 هو عدم الصفات لكن من حيث وقوع ذلك لعدم لان حيث امكانه فلم يكن
 المستلزم للمحال الا المتمتع و او بالغير فلا اشكال واجيب عنه بتحرير الكبرى
 من غير المعارف بان المراد ان استقرار الجبل ممكن صرف لامتنع فيه بالذات
 ولا بالغير ولا شك ان المعاقب على مثل هذا الممكن ممكن في ذاته والامتناع الحاصل
 للاستقرار بتداني الارادة الازلية بعدم استقراره في ذلك لو قوت لا يفسد

١ له من
 المعنى
 مستقرا
 لفعله
 فكله ما

لا يرد من عند
 عدم اصحاب
 وقوع

الاستقرار من حيث كونه ممكنا وان استلزم من حيث كونه متمتعاً بالغير الا يرى

في امكانه الصرف لان تعلق الارادة بهذا الجانب لم يكن بما يوجب في الفاعل
المختار فعلى هذا يظهر صدق قوله والمحال لا يثبت على شئ من التقادير
الممكنة اى الصرف لانك اذا قلت ان قام زيد فاجتماع التقيضين واقع كان كاذبا
فانه غير واقع سواء قام زيد او لا وفي قوله عند وقوع المعلق عليه اشارة
الى انه اذا كان الجزاء جملة خبرية فالحكم في الجزاء والشرط قيد من قيوده
كما ذهب اليه الشافعية لابين الشرط والجزاء من الاتصال لزوما او اتفاقا
كما ذهب اليه الحنفية والمنطقيون (قوله والجوهر كالطول والعرض الى
آخره) الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلثة وفاقا بين الحكماء
والتكلمين لكن الخط عند الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم عبارة عن
عرض ممتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعليمي ولذا قسموا المقدار اى
الحكم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليمي وعند التكلمين النافين
للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة على سمت واحد
فكون كل من الجوهر والعرض مرئيا بحكم الضرورة وباجماع الاشاعرة
والمعتزلة وللتنصيص على ما ذكرنا لم يقولوا كالطول والعرض (قوله
فلا بد من علة مشتركة بينهما الخ) لما حل بعضهم العلة المشتركة على صحيح
الرؤية اعترض على الدليل بان تلك العلة يجوز ان يكون الامكان او الحدوث
لان صحة الرؤية معناها امكان الرؤية وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة
موجودة بل يكفي الحدوث او الامكان الاعتباريين ايضا واجابوا عنه بان
المراد من العلة ما يتعلق به الرؤية او لا بالذات وبالمرئى ثانيا وبالعرض فانا
اذا رأينا فرسا مثلا فليس كونه مرئيا لاجل كونه فرسا او حيوانا او جسمنا ناميا
بل لاجل كونه هوية موجودة ولذا قال الشارح يكون هو المتعلق الاول للرؤية
وبعد ذلك اورد عليه بان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد
احدهما مسد الاخرى فلم لا يجوز ان يعمل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم
تماثلهما فالواحد النوعي قد يعمل بعلمين كالحرارة بالنار وبالشمس فلا يلزم
ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من
خصوصية الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع باننا
قد نرى شيئا من بعيد ونذكر ان له هوية مامن غير ان ندرك كونه جوهر او عرضا
كالضوء او الظلمة وان استقصينا في التأمل فاعلم ان متعلق الرؤية هو الهوية
المشتركة ولا يرد عليه ما اوردته المولى الخيالى اخذا من كلام الشريف المحقق

في شرح المواقف من ان مفهوم الهوية المطابقة امر اعتباري فكيف يتفق
 بها الرؤية بل المرتضى خصوصيته الموجودة لانا نقول ليس المراد من الهوية
 المشتركة المطابقة هو الهوية بشرط عدم الذين بشئ من الخصوصيات
 ليكون اعتباريا بل المراد الهوية الموجودة المخصوصة لكن لا بشرط شئ
 من الخصوصيات ولا شبهة في كون الهوية المطابقة بهذا المعنى موجودة في
 الخارج كوجود حبر ما للجسم على ما مر اليه الاشارة من المصنف نعم الوجود المطابق
 بمعنى الكون في الاعيان ومفهوم الهوية المطابقة ومفهوم المدعية امور
 اعتبارية بل يمكن مراد الشيخ الاشعري القائل بكون الوجود عين الوجود من
 متعلق الرؤية هنا ما صدق عليه مفهوم الهوية المطابقة لا بشرط التعيين فلا
 رد ذلك نعم يرد عليه ما اشار الشريفي في ذيل هذا الايراد من ان المدرك من
 الشيخ البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجلي لا يمكن به على
 تفصيلها فان مراتب الاجال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل
 اجال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتفق به من الاحوال وحاصله ان
 الاجال المؤدى الى الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك ولذا قال الامام
 الرازي في نهاية القول من اصحابنا من التزم ان المرتضى هو الوجود فقط وانا
 لا تبصر اختلاف المخالفات بل تعلم بالضرورة وهذه مكاررة لا ترضيها بل الوجود
 علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرتبة انتهى فليتأمل (قوله وذلك الامر
 اما الوجود الخ) فيه نظر اذ يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او التحيز
 المطابق سواء كان تحيزا بالذات او بالعرض ولو سلم فيجري هذا الدليل في صحة
 الماوسية الواجب تعالى مع التخالف ولا مدفع له ولذا قال شارح المقاصد واما
 النقص بصحة الماوسية فقوى والا نضاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى
 واما الايراد على الحصر بجواز ان يكون تلك العلة اوجوب بالغير او الامور العامة
 كالتأهية والماوسية فمدفوع بان الاول غير مضر لان فيه اعترافا بصحة رؤية
 صفات الواجب تعالى والثاني باطل لاستلزامه صحة رؤية المدومات بل
 المتومات لا يقال جريانه في الماوسية ممنوع اذ لا ندرك باللامسة الا الاعراض
 كالحرارة والبرودة والملاسة والحشونة لانا نقول ندرك بها الطول والمرض ايضا
 وهما جوهر ان باتفاق النكلمين فجر يانه فيها قطعي على مذهبهم وان امكن
 المناقشة فيه وفي اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول
 والعرض عرضين قائمين بالجسم (قوله والاخير ان عدمين) اي معدومان

في الخارج لكونهما من الاوصاف الاعتبارية المشتملة على السلب وايضا الامكان شامل لحال العدم فلا يكون علة مختصة بمحال الوجود والمدعى ان صحة الروئية مختصة بمحال الوجود لامتناع روائية المعدوم ضرورة واتفاقا فلا بد لهما من علة مختصة بمحال الوجود والامكان الشامل لحالتي الوجود والعدم لا يكون علة لهما بخلاف الوجود فانه وجودي غير متحقق حال العدم للتناقض بينهما (قوله وانه لا اشتراك بين الوجود الالفي للفظ الى آخره) لا يخفى ان الاشتراك اللفظي موقوف على تعدد الوضع بحسب تعدد المعاني ولما كانت الهويات الموجودة غير متناهية في علم الواضع حين الوضع لم يمكن وضع لفظ الوجود بازائها باوضاع متعددة غير متناهية فلم يصح القول بالاشتراك اللفظي اللهم الا ان يقال انه مبني على مذهب الشيخ ان واضع اللغات هو الله تعالى فيجوز ان يضمه تعالى بازائها في الازل بوضع واحد منقسم الى اوضاع غير متناهية كما قال الشارح في علمه الاجالي ولا يكون هذا الوضع من قبيل الوضع العام بالموضوع له الخاص كوضع البشر الحروف واسماء الاشارات لان الخصوصيات في هذا الوضع ملحوظة بذواتها لا بواسطة امر اجالي كما في وضع الحروف او يقال مراد الشيخ ان الوجود كالاشتراك اللفظي في انهما لم يوضعا للقدر المشترك بين الجزئيات وعلى التدبرين تقول مراد الشيخ من الوجود المشترك ههنا الهوية الموجودة من حيث كونها موجودة لا من حيث النعين بكونها حادثا او ممكنة او جوهر او عرضا وهي مشتركة بين الواجب والممكنات ولفظ الوجود مجاز فيها على مذهبه وعدم اشتراك الوجود بالمعنى الحقيقي لا ينافي اشتراك الوجود بالمعنى المجازي فلا يرد ما اورده اذغايته ان الوجود في هذا الدليل مستعمل مجازا في الهوية المطلقة نعم القول بكون الوجود بالمعنى الحقيقي عين ذوات الموجودات مع القول بكونه مشتركا بينهما يستلزم ان يكون جميع الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة بناء على ان الوجود طبيعة نوعية يتخصص بعراض الاضافات (قوله واوله صاحب الموافق الى آخره) وتبعه شارح المقاصد حيث قال الاعتراض يرد على الاشعري ان ااما مادام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء لهوية فاشتراكه ضروري انتهى اقول حاصل القول بالمنافاة منع اشتراك الوجود مستندا بمذهب الشيخ وحاصل التأويل ان الشيخ لا ينفى اشتراك الوجود بمعنى كون الشيء لهوية ما وكيف ينفيه وهو ضروري وانما ينفى ما زعمه المتكلمون من ان الوجود عرض قائم بالوجود كسائر الاعراض القائمة بمحالتها في الخارج هو يتان احدهما

وهي الوجود قائمة بالآخرى وهي الوجود كالسواد مع الجسم الاسود فإرادته
من قوله وجود كل شيء عينه ايس انه عينه في الواقع بل مراد انه ايس في الخارج
هو بطلان تقوم احدهما بالآخرى كالسواد مع الاسود و ذكر ابينية و ارادة هذا المعنى
بطريق التجوز بملافة الخصوص والعموم لان ابينية اخص مطلقا من عدم
الهويتين بحسب الخارج لجواز ان يكون عدم تعدد الهوية الخارجية لكون
احدهما اعتبارية فاندفع كلا وجهي الايراد الذي اوردته المحقق الشريف في
شرح المواقف نعم نجه على هذا التأويل ان الوجود المشترك بمعنى الكون المذكور
امر اعتباري ومفهوم ثان لا وجود خارجي يتعلق به الرواية كالحديث والامكان
ويمكن دفعه بان المراد من كون الوجود مرثيا كون مبدأ انتزاعه مرثيا دون مبدأ
انتزاع الحدوث والامكان لا تانري الهويات من حيث كونها موجودة لا من حيث
كونها حادثة او ممكنة والامكان يحتاجنا بعد روية العالم الى دليل حدوثه او امكانه
كالم نخرج الى دليل وجوده وذلك لان ادراك الجسم مثلا من حيث الوجود يكفي فيه
ملاحظته مع آثاره المرئية ولا يتوقف على ملاحظة العدم بخلاف ادراكه
من حيث الحدوث او الامكان ولك ان تقول كل من القديم والحادث من اقسام
الموجود الخارجى لكن الاعتبار فيهما الوجود في الجملة فالخاتمة القاني كما انه
حادث عند وجوده كذلك هو حادث عند عدمه اللاحق لكونه موجودا
في الجملة واذا كان الحركة الواحدة حادثة عند انتهائها مع ان جميع اجزائها
منقضية في ذلك وكذا الضربات العشرة حادثة عند تمام العاشرة مع ان جميع
اجزائها منقضية وقد سبق من الشارح ان الوجود المتماضي نوع من وجود المجموع
فحينئذ نقول لما كان الحدوث والامكان مشتركين بين حالي الوجود والعدم
لم يكن مبدأ انتزاعهما علة خاصة بحال الوجود بخلاف مبدأ انتزاع الوجود
وعلى التقديرين فتلخص دالاهم هذا اننا نرى الهوية المشتركة بين الجوهر
والعرض فاذا نرى الهوية من بعيد ولا نشك في وجودها ونحتاج في كونها جوهر
او عرضا الى دليل فظهر ان المرثي هو الهوية المشتركة بينهما وهو لا ينفك في إثباتهما
كون الخصوصيات مرئية في بعض الاحيان ايضا ليكون مكابرة كما قال الامام
الرازي ثم ان تلك الهوية المشتركة المرئية ليست مختصة بالاشترك بين الممكنات
بل هي مشتركة بين الواجب والممكن ايضا لانها من حيث كونها موجودة لهما
كون في الاعيان لا من حيث كونها حاوثة او ممكنة فلا يرد عليه ذلك نعم يرد عليه
ان كون المرثي هوية مشتركة ممنوع لجواز ان يكون الاجمال راجعا الى الادراك

لا الى المدرك فيجوز ان يكون المدرك خصوصية الجوهر او العرض او الوجود
بشرط التحيز المطلق وانتفاء الواسطة في الاثبات لا يوجب انتفاء الواسطة
في الشبوت وكذا يرد النقص بحجة الملوسية (قوله وهذا التأويل في غاية البعد
الى آخره) الظاهر ان وجه البعد ما اشار اليه الشريف من البحث بوجهين الاول
ان انتفاء الهويتين في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين
هوية الوجود في الخارج حتى يكون ماصدق عليه احدهما عين ماصدق عليه
الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية
لكونه من المعقولات الثانية الثاني انه لو كان وجود كل شيء عين ذاته لم يكن
لا حد شك في ان الوجود هو وجود كماله في ان السواد موجودا انتهى وقد عرفت انه
انما توجه على المؤل لو كان التأويل بحمل كلام الاشعري على حقيقته وقد عرفت
انه بالتجاوز فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تأويل كلام العاقل خصوصا كلام
صاحب المذهب بما يقتضيه الضرورة في غاية القرب لاسيما اذا كان ذلك
لرد ما زعمه المتكلمون كما اشرنا (قوله ان الشيخ الى آخره) جواب آخر بدل
التأويل المذكور لكن التأويل مبني على كون الاستدلال بتحقيقا وهذا مبني
على كونه الزاميا بناء على ان الاشتراك المنوع مسلم عند الخصم وهذا القائل
هو الامدي حيث قال بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود
مشتركا كالفاضي وجهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن
لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالتزام ولا يجب كون الملام معتقدا بالتمسك به
انتهى ولما لم يكن مرضيا عند المصنف ذهب الى التأويل المذكور (قوله
وقد ثبت وقوع رؤيته الى آخره) شروع في اثبات الوقوع بعد اثبات الامكان
فهو معطوف على قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره قال الامدي
اجتمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا
واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فالبته بعضهم ونفاه آخرو هل يجوز ان يرى
في المنام فقل لا وقل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤيته حقيقة
ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكوا بامتناع رؤيته عقلا لذي
الحواس واختلفوا في رؤيته تعالى لذاته كذا في شرح المواقف (قوله والنظر
يكون آه) يعني ان النظر مشترك بين هذه المعاني والاستعمال بواحد من هذه الحروف
الجارة او بدونها قرأت معينة لها حتى كان متعديا بنفسه كان بمعنى الانتظار ومتى
كان متعديا بغيره كان بمعنى التفكير ومعنى كان متعديا باللام كان بمعنى الرأفة والتعطف

اى الميل ومعنى كان متعديا بالى كان بمعنى الرؤية كفى هذه الآية وما بعد الاخير
 ليس مما نحن فيه والتمرض لها لتوقف الاستدلال على الاول والثاني والثالث
 للاستطراد والانكشاف بالاضداد وليس المراد منها عكوس هذه الشرطيات
 وبيان ذلك مع التوقف المذكور ان حاصل الاستدلال ان النظر فى هذه الآية
 موصول بالى وكل ما هو موصول بالى فهمى بمعنى الرؤية ومن البين ان بيان هذه الكبرى
 انما يكون بالشرطية التى ذكرناها لابعكها القائل بانه متى كان بمعنى الانتظار
 يكون متعديا بنفسه فظهر ان المراد هذه الشرطيات لاعكوسها واما توقف
 الاستدلال على الاول فلان المعتزلة اوردوا عليه بمنع الكبرى مستندا بجواز ان
 يكون نظر الموصول بالى بمعنى الانتظار ولما لم يصح منع المقدمة الاستقرائية
 بلا شاهد استشهدوا بقول الشاعر * وشئت ينظرون الى بلال * كما نظر
 الظماء حيا الغمام * ومن البين ان الظماء اى العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب
 حمل النظر المشبه اى الموصول بالى على معنى الانتظار ليصح التنبيه وقوله
 * وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتى بالفلاح * اى منتظرات اتيانه بالظفر
 والفلاح واجاب الاشاعرة عن ذلك بان الشواهد المذكورة غير صالحة للاستشهاد
 لان الحذف والايصال شايع فليس حمل الموصول بالى على معنى الانتظار فى البيتين
 باولى من عكسه بل الاولى عكسه لان الموصول بالى نص فى الرؤية فالتعدي بنفسه
 فى البيت الاول بجواز ان يكون بمعنى رؤية الظماء مطر الغمام مشتاقين اليه وفى البيت
 الثانى بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله وهو العار الذى هو قبلة الدعاء واذا
 رفع اليه الايدي او الى آثاره تعالى من الضرب والطعن فى الاعداء الصادرين
 من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وللإيمان اليه اورد الشارح
 النظر والتأمل على شهادة شاهد الشرطية الاولى (قوله وفيه نظر وتأمل)
 اما النظر فبان يقال انما يصح معنى الانتظار لو كان هذا الخطاب حين جواز
 الصراط او المحشر وهو ممنوع لجواز ان يكون من النار الى الجنة على نحو
 قولهم * ان افيضوا علينا من الماء * والظاهر ان نور المؤمنين فى وجوههم يرمى
 بين ايديهم فيكون النظر بمعنى الرؤية قطعا واما التأمل فبان يقال او سلمنا
 ان النظر بمعنى الانتظار حين الجواز فالانتظار بعد الخطاب انما يكون فى امثاله
 بعد النظر فظاهر ان المراد انظروا اليه منتظرين لنا على طريق تضمين معنى
 الانتظار وليس التضمين مخصوصا بالتعدي بحرف الجر بل قد يكون فى تسمية
 اللازم كما قالوا فى قوله تعالى فاستبقوا الصراط ان تسمية الاستدلال فى تضمين معنى

جاوزوا ونحن نقول وكذا سائر المعاني كما يظهر من شواهدنا فالنظر لا ينفك عنه معنى الرؤية وان تضمن معنى آخر كالانتظار والتفكير والرأفة فالمعنى في البيت الاول كما نظر الظماء الى الغمام منتظرين مطره وفي البيت الثاني ناظر الى الجبهة تعالى منتظرين لآيات الظفر من تلك الجهة التي ينزل منها آثار رحمة وما قيل وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية عن المنافقين اذ يقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظر وناقبس من نوركم فالانتظار من المؤمنين لا يناسبه ولذا فسر بعضهم بانظروا اليها فليس بشيء اذ لا يلزم من طلب المنافقين انتظارهم ان ينتظروا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده من النظر ما اورده المعتزلة على الكبرى ومن التأمل جواب الاشاعة عنه كما عرفت واعلمهم ظنوا ان المراد ههنا عكوس الشريطيات التي ذكرناها وذلك ظن فاسد لا يخفى (قوله وليس بمعنى الانتظار) جواب عن ايراد المعتزلة بوجهين احدهما يمنع الصغرى بان يقال لا نسلم ان النظر في الآية موصول بالي وانما يكون كذلك لو كان الى حرف جر وهو ممنوع بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء فيكون النظر بمعنى الانتظار اي منظره نعمة ربها لكونه متعديا بنفسه وثانيهما ما قد منا من منع الكبرى لجواز ان يكون الموصول بكلمة الى بمعنى الانتظار بشهادة قول الشعراء وقد اشار الى جواب الثاني خاصة واثار الى جوابيهما معا هنا وحاصل الجواب انه لا يجوز حمل النظر في الآية على معنى الانتظار لانه غم وموت احرق كافي المواقف فلا يناسب مقام التبشير وما يقال يجوز ان لا يخلق الله غما في الانتظار للمؤمنين في الآخرة لان ترتيبه على الانتظار عادي يجوز تخلفه عنه فدفوع بان التبشير والانذار بما نعلمه لذة وعذابا وانما لم يقع التبشير بالنار والانذار بالجنة مع امكان ان يخلق الله تعالى الفرح واللذة في النار والعذاب والالم في الجنة (قوله واما السنة فلقوله عليه الصلوة والسلام سترون ربكم) الحديث وهو حديث مشهور رواه احمد وعشرون رجلا من كبار الصحابة (قوله والمعتمد الاجماع الى آخره) يشير الى ما ذكره المصنف في المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تفيد علما قطعيا بل ظنيا فلا اعتماد لدلائلها عليه لان المطلب يقيني والمعتمد هنا هو اجماع الامة قبل ظهور المبتدعين على وقوع الرؤية في الآخرة وهو مستلزم لجوازه على ان الآيات والاحاديث محمولة على ظواهرها (قوله اخرج المنكرون) معارضة في الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى الابصار

انكم سترون

تجاوزا انما هو الرؤيـة باـبـصر لا اـلـم وقد نـفى ذلك الادراك عن كل اـبـصر مادام
 موجودا واما الامكان فلان ما به التمدح يجب ان يكون في حقه تعالى من صفات
 الكمال وهو سبب الرويـة وما كان سببه صفة كمال كان وجوده نقصا عنه لان حقه
 تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى (قوله مع الاساطفة بجميع جوانب المرتضى) فرويـة بعض
 جوانبه دون بعض ايست باـدراك وان كانت رويـة فيكون ادراك اـبـصر اخص
 مطابقا من الرويـة وسبب الاخص لا يوجب سلب الاعم وامل المراد من الجوانب
 اعم من الجوانب الحسية والمعنوية ليكون المنفى هو الادراك المؤدى الى الاكتناء
 ويؤيده قوله وحقيقته النيل والوصول انما حواه على هذا المعنى بشهادة قوله
 تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل اـبـصر بجميع جوانبه وعلى
 وجه الاكتناء ومن غفل عند قال ما قال (قوله والثاني ان هذه) حاصل هذا
 الجواب انه لما كان المذهب ان المؤمن يرويه تعالى في الآخرة دون الكفار
 فيجوز ان يكون الآية محمولة على رفع الايجاب الكلّي بان يعتبر عموم استغراق
 الجمع المحلى باللام في جانب الحكم المنفى بمعنى ليس كل اـبـصر يدركه لاني جانب
 المنفى ليكون سلبا كليا بمعنى لا شيء من الابصار يدركه تعالى وان جاز ذلك
 ايضا كالباقية المحرطة في جانب المنفى في قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد
 ولا قل من احتمال الآية هذا المعنى واذا ثبت هذا لاحتمل سقط الاستدلال على
 مطاوعكم الذي هو السبب الكلّي واما ما ذكره المصنف في الواقف من ان اللام
 في الجمع المحلى ان لم يكن للعموم والاستغراق فالآية حجة لنا لا عينا ذلك يكون
 القضية حينئذ سالبة مهمة بمعنى لا يدركه بعض الابصار بناء على ملاحظة
 الإهمال المستفاد من لام الجنس في جانب المنفى كما زعموه في لام الاستغراق ونفى
 الادراك عن بعض الابصار يدل بمفهومه على ثبوته لبعض الآخر كما ذكره اهل
 العربية من ان نفي المقيد را جمع الى القيد ففيه نظر ظاهر واذا لم ينفذ اليه
 الشارح ثم الاولى للشارح في هذا الجواب ان يقول او سلمنا ان ادراك اـبـصر
 عبارة عن مطابق لرؤيـة فيجوز ان يحمل على رفع الايجاب الكلّي كما قال في الجواب
 الثالث (قوله فانها سالبة مطابقة) اي لادائمة فائده بان لا شيء من الابصار
 يدركه تعالى مادامت موجودة ولا ضرورة مطابقة كما يزعمها لمعترفة حيث
 نفوا الوقوع والامكان لا يقل بل هي دائمة مطابقة بشهادة صيغة الماضي
 الدالة على استمرار نفي لرؤيـة لاننا نقول يجوز ان يلاحظ الاستمرار المذكور
 في جانب المنفى ايضا لاني جانب المنفى كما قد را في قوله تعالى (ويصعبكم في كثير

من الامر لعنتم) الآية واولوسلم فالمستفاد من صبغة المضارع هو الاستمرار التجددي
كما في قوله تعالى (الله يستهزئ بهم) اي ينزل عليهم الهوان والحقارة وقتا
بعد وقت وذلك للتشديد فان في الدوام اعتيادا يهون الصبر بخلاف التكرر
بعد انخلاص لا الاستمرار الدوامي والمنافي للسالبة المطلقة هو الاستمرار الدوامي
لا التجددي واعلم ان هذا جوابا رابعا اشار اليه المصنف في المواقف وهو اننا لو سلمنا
ان الآية عامة في الاوقات ايضا فالنفي رؤية الابصار ولا يلزم من عدم رؤية
الابصار عدم رؤية ذوى الابصار لجواز ان يكون ذلك النفي نفيا للرؤية
بالجراحة واجهة وانطبعا فلا يلزم منه نفي الرؤية بالجراحة من غير مواجهة
وانطباع (قوله وما قيل من التمدح لى آخره) جواب عن استدلالهم بالآية على
نفي امكان الرؤية وحاصل الجواب المعارضة بانقلاب ان يقال انه تعالى تمدح
بانه لا يرى وكل من تمدح بذلك فهو ممكن الرؤية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى
فلان التمدح في عدم الرؤية للتعزز والاحتجاب بحجاب الكبرياء مع امكان الرؤية
كما تمدح الملوك بذلك لامع امتناعها والالكات المدومات بمدوحة بعدم الرؤية
واما ما اورد عليه المولى الخيالى من ان عدم مدح المدوم لاشتماله على معدن كل
نقص اعنى العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها
مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح به فيه اذ قد ورد
التمدح بنفى الشريك واتخاذ الولد مع امتناعهما في حقه تعالى فليس بشئ اصلا
لان التمدح بخصوصية عدم الرؤية فنحصر في الظاهر في التعزز والاحتجاب
مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك بمدوحة عدم الرؤية من البلاد البعيدة
وكذا الاصوات والروائح اذ لا تمنع والاحتجاب بحجاب الكبرياء لشئ منها
كالمدوم واذا كان الظاهر ذلك فلا يرد عليهم شئ لان مقصود المعارض
القاء الشك في دليل الخصم لا اثبات المطلوب ولذا لم يعدوه من ادلة الامكان
(قوله ولان عدم رؤيته في الدنيا الى آخره) قبل دليل على ان التمدح حجة عليهم
وعطف على قوله لانه لو امتنعت الى آخره وليس بشئ اذ الكفاية غير كافية
في الاستدلال وكذا ياباه نفع قوله فلا ينافي رؤيته في الآخرة فالحق انه معطوف
على قوله بل هو حجة لنا لانه بمنزلة ان يقال لانه معارض قلبا فلا يرد على دليلهم
بوجهين الوجه الاول بطريق المعارضة وهذا الوجه بطريق المنع بان يقال
ان اردتم انتم انتم الى تمدح بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فذلك ممنوع لان عدم
رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من جبل الورد بكاف في التمدح وان اردتم انتم

تمدح بكونه لا يرى في الدنيا وقع فلم يكن امد المساعدة على ان ما كان سلبه
 مدحا يكون وجوده نقصا لا يتم التفرغ اذ غاية ملزم من ذلك امتناع رويته
 تعالى في الدنيا وهو لا يرى وقوع رويته في الآخرة فضلا عن امتناعها فليس
 فيه دليل على مطاوعهم وامتناعهم من الكفة في الرواية مع الاحاطة والاكفائية
 في رويته لكل بل الحراس فقط لا لم يمتد بها بما سبق ثم في قوله مع كونه قرب آه
 انظر لانه انما يؤيد الكفة اذا حل الغرب على القرب المكاني وهو غير صحيح
 وبل الوريد عرفان وهمسا او ريد ان في جاني ائني واصلان الى القلب
 (قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني الى آخرة) هذا حجة برأسها
 لما تكرر ذلك في الشارح جملة جوابا لـ قول مقدر بن يقطين ان بعض الآيات يفسر بعضها
 ولما كان ان في هذه الآية للتأييد دل على ان قوله تعالى لا تدركه الابصار عام
 في الاوقات في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثالث عن دليل عدم الوقوع ودل
 على ان التمدح بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثاني عن دليل
 الامتناع وتقرر الجواب عن الكل ظاهرا (قوله بل لما كيد) وهنا بحث من
 وجهين الاول ان التأكيدي دل على ان موسى عليه السلام اما شكر لعدم وقوع
 لرؤية او متردد فيدفع على التقديرين لزم ان لا يبرف عدم وقوعها فيقع الانعارة
 في هر بوا الثاني ان التجلي في قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا فصره
 باظهار الجبل بعد ان كان محجورا عنه اسامع خلق الحيرة والبصر للجبل كما رواه
 ابن فوران عن الاشعري فيكون اندك الجبل وعدم استقراره لرويته تعالى
 واما بدون خاتمة له كما ذهب الاكثر فيكون اندك الجبل مجرد الظهور له من غير
 رويته وعلى التقديرين في آية الاستقرار دلالة على انه اذا لم يتحمل الجبل الاقوى
 للتجلى له فعدم تحمل موسى عليه السلام بالطريق الاولى واركان ذلك بحسب
 حمى عادة الله تعالى في هذا لتأكيد بهذا اقربينة دلالة على امتناع ما للوقوع
 لرؤية والجواب عن الثاني ان غاية ما يدل عليه لتأكيد المقرون بتهك القرينة
 عدم تحمل التركيب المنصرفة للتجلى له بحسب جري الادة وعن الاول ان
 طالب موسى عليه السلام الرواية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع
 للانداء مع العلم بامتناع وقوعها عادة واوس لم فغايب ملزم زرده عليه السلام
 في ان هذا التركيب المسمى محتمل له ام لا وليس ذلك من الامور التبليغية حتى
 يكون عدم العلم به من قبيل الشبهة (قوله وهذا يفيد ابدا) كافي لآية لا تية قبل
 بمجرد ان يكون التفسير بذلك بما كيد كما في قوله تعالى فمجد ابدا لكفة كاي

قوله فضلا عن
 امتناعها لا يخفى انه
 لا يمتنع لكون امتناع
 رويته تعالى في الدنيا
 اول بعدم المنفعة
 لامتناع رويته في
 الآخرة بالنسبة الى
 وقوعها فيها على
 ما هو مقتضى استعمال
 لفظ فضلا فاصواب
 ان يقال فضلا عن
 امكانها فان الوقوع
 فرع الامكان فامكانها
 في الآخرة اولي بعدم
 المنفعة بالنسبة الى
 وقوعها (محمد اسعد)

اجمعون) فالاولى ان يقال يقيد باليوم كافي قوله تعالى (فلن اكلم اليوم انسيا)
 اقول والاولى ان يقال يقيد بابد او اليوم والغاية كافي قوله تعالى حكاية عن اخي
 يوسف عليه السلام (ان ابرح الارض حتى يأذن لي ابي) وينجيه على الاخير بن
 ايضا انه يجوز ان يكون للتأيد المطلق ان لم يقيد بمبادل على التحديد والتأيد
 في المحدد ان قيد به كاليوم والغاية لكن يدفعه ما بعد التسليم الاتي لان تقييد
 عدم تمنيه الموت بابد انص في التأيد سواء كان كلمة لن للتأكيد او للتأيد وكان
 ذلك التأيد المطلق بالنسبة الى اوقات الدنيا بشهادة دلالة النص القرآني على انهم
 يتمنون الموت للخلاص عن عذاب جهنم فايكن التأيد المداول عليه بان من هذا
 القبيل ولا يرد على هذا الجواب انه يلزم جهل موسى عليه السلام بعدم رؤيته
 في الدنيا لما قدمناه آنفا (قال المصنف ماشاء الله كان الى آخره الظاهر من ترك
 العاطف انه خبر بعد خبر هو مرئي في قوله وهو مرئي للمؤمنين كقوله فيما بعد غنى
 لا يحتاج الى شيء و الاظهار مقام الاضمار لا اقتباس من المأثور ثم ان الظاهر
 ان المراد ماشاء وجوده وجد ومالم يشأ وجوده لم يوجد فيشكل تفريع الكفر
 الا ان يحمل على دواعيه المرجودة كما سبق ويحتمل ان يحمل على معنى ماشاء
 تحققه من وجودات الموجودات وعدامات المعدمات تحقق ومالم يشأ تحققه
 من وجودات المعدمات وعدامات الموجودات لم يتحقق وحيث لا اشكال
 في التفريع وهو الاوفق لتعلق ارادته تعالى باحد جانبي الفعل والترك وعلى التقديرين
 كلمة ما من الفاظ العموم فالراد كل شيء كأن وكل ما ليس بمشي ليس بكان كما يشير
 اليه الشارح (قوله وفيه دليل على انه مريد للكانات) سواء كانت من افعاله
 تعالى او من افعال العباد لما عرفت ان كلمة ما من الفاظ العموم وتخصيص
 المترتبة اياها بغير افعال العباد من غير دليل ثم الاولى ان يقول وفيه دليل على انه
 مريد للكانات وغير مريد لما لم يكن اذ تنعكس الجملة الثانية بعكس النقيض الى
 قولنا كل كأن شيء والجملة الاولى الى قولنا كل ما ليس بكان ليس بمشي بناء على
 ان الموجبة الكلية تنعكس الى نفسها بعكس النقيض وان لم تنعكس اليها بالعكس
 المستوي وقد اشار المصنف في المواقف الى كلا الداليلين وشارحه الشريف
 الى انعكاس كلتا الجملتين وذلك لان الغرض من اقتباس هذا المأثور رد المترتبة
 في قولهم انه تعالى غير مريد لبعض الكائنات وهو الكفر والماضي ومريد لبعض
 مالم يكن كإيمان الكافر وطاعة الفاسق كما دل عليه تفصيل مذهبهم الاتي الا
 ان يقال نظر الشارح الى ظاهر التفريع فجعل الحكم الاول عمدة في هذه الرسالة

والحكيم الثاني ملحوظا بانبع وأشار الى انكار الجملة الاولى ايضا بقوله وما ليس
بكان ايس براد نعم اوقا المصنف في التفرع فكفر الكافر ومصلحة انه سبق
بخلافه وارادته وابان الكافر وطاعة الفاسق ليس بخلافه وارادته لتوجه ذلك
ونحن نقول اهل مراد المصنف بقوله تفرع به على هذا المأثور ان الكفر
والمعاصي وجودا وعدم بخلافه وارادته وجودا وعدم ما فلا يلزم قصور المصنف
في التفرع . نتجه ذلك على الشارح لا يخل المتفرع عليه بمجرد الارادة فالصواب
لمصنف ترك الحاق لانا نقول جعل تعالى الارادة موجب الحاق فقيه اشارة الى
امتناع تخلف المراد عن الارادة في حق الواجب تعالى (قوله وهذا كالاستغنى
عنه) فيه انه انما يتوجه لو كان تفرعا على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر
بل الظاهر انه تفرع على مجموع الجملتين كما تشرنا فلا يرد ذلك اذ لم يبق من
لمصنف ان ما ليس بكان ايس براد وانما السابق انه تعالى خالق لجميع الحوادث
مريد لجميع الكائنات هذا وقد يدفع ذلك بان هذا التفرع متضمن لفائدة
اخرى هي رد البعض من اصحابنا فانهم بعدما تفتوا على جواز اسناد الكل
اليه تعالى اجمالا اختلفوا في التفصيل فذهب من لا يجوز الاسناد تفصيلا فلا يقال
الكفر والفسق مراد الله تعالى لا بهامه الكفر وهو كون الكفر والمعاصي
امورا بها لذهب بعض المتأخرين الى ان الامر نفس الارادة وهذا كما يصح
ان يقال اجمالا هو خالق الاشياء ولا يصح ان يقال بالتفصيل هو خالق الفردة
والخازن بر وساير الاشياء الرذيلة مع انه خالق الكل ووجه الرد ان ايهام
ما بالبق بكبريائه منتهى في خالق الخوازيق وامثله لاني مريد الكفر والمعاصي
بناء على ان الامر هو الارادة فانه مذهب ظاهر البطلان فلا يتوهم احداثه تعالى
امر بالكفر والمعاصي مع ظهور انه امر باضدادها وظهور ان الامر باضدين
مع الا يصدر عن الماقل فضلا عن علام الغيوب وما قبله ولان التوقف في التوقيف
انما هو التسمية لاني التوصيف كما سبق له الشارح عن الغزالي فقيه نظر لانه خلاف
المريض عند المصنف (قوله فانه قد مر الى آخره) قبل الاولى ان يقول
قد مر انه خالق الاشياء كلها وانه مريد لجميع الكائنات فيكون الكفر والمعاصي
بخلافه وارادته وفيه ان مثله او ورد فانه يرد على المصنف حيث فرع الخلق
على مجرد الارادة وفرع عرفته اندفاعه ولا يرد على الشارح لانه في صدد التفرع
على ما سبق فانهم (قوله خلافا لما تزله فانهم) قيدوا بما نور بغير الافعال
الاختيارية للمباد وهذا التقيد باطلا بجرايع لسان الخلف في جميع الاعصار

والامصار على الاطلاق وعدم التقييد كما في المواقف (قال المصنف ولا يرضاه)
الظاهر انه بجملة حاوية عن ضمير بخلافه وارادته على سبيل التنازع والاولى
ولا يرضاهم ولا ان تؤل الضمير المفرد بالذكور ولا ينافي الاستدلال بقوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر لانه يدل على عدم رضائه الكفر عبارة وعلى عدم رضائه
المعاصي دلالة كما سبق (قوله هذا ايضا قد مر) اي في الشرح ولا يخفى
ان الاستدلال بهذه الآية على عدم الرضاء واضح مستغن عن الحواشي على
ما سبق الا ان يكون اشارة الى نفي الرضاء مع اثبات الارادة فانه موقوف
على ما سبق من ان الرضاء ليس نفس الارادة (قال المصنف غنى لا يحتاج الى شيء
في ذاته) غير مفتقر الى علة حقيقية كالعلة المادية والصورية فانهما تسميان
بعلة الماهية والى علة خارجية اوجوده كالفاعلية والغائية فانهما تسميان
بعلة الوجود وفي صفاته الحقيقية اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية
عن المضاف اليه والمساوب كما نقل عن الشارح في بعض تصانيفه ولا ان تقول
المفتقر الى الغير الاضافات والمساوب الحادثة كتعلق السمع والبصر وعدم
تعلقهما واما الازلية فيكفيها تحقق المضاف اليه والمساوب في الوجود العلي
وهما باعتبار هذا الوجود علم لا يغير الذات عند الاشاعة فغاية ما في الباب احتياج
بعض الصفات الازلية الى البعض الآخر وهو العلم كما لا يخفى (قوله هذا ايضا
معلوم مما سبق) اي من قوله وهو منزّه عن جميع صفات النقص والظاهر
ان مراده ان هذا ايضا كما لمستغنى عنه وليس بشيء لانه متفرع على ما سبق
تفريع التفصيل على الاجمال لان الغناء المطلق لكونه عبارة عن عدم الاختياج
هو من الصفات السلبية والاولى الاستدلال بمثل (قوله تعالى والله غنى
عن العالمين) قال المصنف ولا حاكم عليه (المقصود من هذا الكلام
رد المعتزلة حيث يجعلون العقل حاكما عليه تعالى كما في المواقف وغيره
ولقائل ان يقول المعتزلة انما جعلوه حاكما عليه تعالى بمعنى العالم بحسن بعض
افعاله وقبح البعض الاخر فان حمل الحكم في كلام المصنف على معنى
العلم فالنفي غير صحيح لان العقل يحكم عليه تعالى بوجوب الوجود والقدم
وسائر صفات الكمال وان حمل على معنى القضاء والقدر والمطالب المتعلقة
بالافعال بالاقتضاء والتخيير فلا يصح رد المعتزلة بهذا الكلام لا يقال المعتزلة
بعد ما ثبتوا الحسن والقبح العقليين لم يكتفوا بهذا القدر بل جعلوا العقل
حاكما عليه تعالى وعلى العباد بايجاب بعض الافعال وتحريم البعض الآخر
واثبتوا له ولاية الامر والنهي لانا نقول مرادهم ان ارشاده الى الحسن

والفصح في افعال العباد يكون سبب للوجوب والحرمه عليهم كارشاد الرسول
 حيث عمووا الرسول من العقل في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
 رسولا ووقته الما زبدية في ذلك فاعقل سماكم عندهم مجازا بمعنى دليل
 الحكم مرشده كالرسول والافعالكم في افعال العباد حقيقة بالامر والنهي
 هو الله تعالى لا العقل ولا الرسول وفاقا او فرض ان مرادهم ذلك بالنسبة
 الى العباد فلا شبهة في ان مرادهم من الحكم بالنسبة اليه تعالى معنى العالم
 بحسن الافعال وقبحها والجواب ان ايس كلمة على هنا معناها في قولنا حكم على
 زيد باقيام بل في قولنا حكم لزيد على عمرو بالف وكما ان في جعل احد بعض
 افعاله الممكنة حسنا والبعض الآخر قبيحا بالقضاء او الخطاب نقبضة بحسب نزاهته
 تعالى عنها فكذا في نسبة بعضها الى الحسن والبعض الآخر الى القبح نوع نقبضة
 كما يشاهد في افعال المالك فتصده اهل السنة بهذا الكلام انه لا ولاية لاحد عليه
 تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب ولا بالنسبة بعض افعاله الممكنة الى الحسن
 والبعض الآخر الى القبح فالحكم في كلامهم بمعنى ما يطلق عليه الحكم حقيقة
 او مجازا بقربة انه لرد المترادف ويجب اتحاد الموضوع في محل النزاع ولا ان يحمله
 على معنى العالم بحسن الافعال وقبحها وعلى كل تقدير ينجم على لشارح
 انه لا يصح استدلاله عليه بالآية لان الحكم المخصص به تعالى كما يدل عليه لام
 الاختصاص والتقديم في الآية اما بمعنى القضاء او اتقان الافعال وشئ منهما
 ليس متناو لا للحكم بمعنى العلم واما معنى الخطاب فصطلح الاصوليين بل
 الصواب في الاستدلال ان يقال لان الحكم عليه بالقضاء او الخطاب قطعي
 الانتفاء والحكم عليه بمعنى العلم العالم بحسن الافعال وقبحها موقوف على الجهة
 المحسنة او المفحمة في الافعال قبل ورود الشرع وسيجي بطلانها وقد
 ابطاله المشاعرة بذلك ويمكن دفعه بان الحكم في الآية بمعنى القضاء كما هو
 الظاهر وانتفاؤه عن غيره تعالى كما هو مقتضى الاختصاص به تعالى يستلزم
 انتفاء الحكم بمعنى الخطاب لامتناعه بدون القضاء والارادة وانذار الشارع
 بقوله على الاطلاق الى ان حكمه تعالى غير مقيد بقيد تدل الآية بهذا الاطلاق
 والعموم على جواز ان يحمل الله تعالى الواجبات على العباد محرمات وبالعكس
 وذلك يستلزم انتفاء الجهة المحسنة والمفحمة في الافعال في ذواتها
 بدون الشرع واذا انتفت فلا حكم للعقل بحسن شئ من الافعال
 وقبحه دون الشرع فلا حاكم عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب من غير
 العقل ولا بالعلم من العقل هذا عند المشاعرة واما عند الما زبدية القائلان

قوله واما بمعنى
 الخطاب الخ اي
 فلا يحمل عليه
 الحكم في الآية

بالجهة المحسنة والمقبحة في الافعال قبل ورود الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم
عندهم من جهة ان العلم بالحسن والقبح ليس فعلا للعقل صادرا عنه بالمباشرة
او بالتوليد كما زعمه المعتزلة بل هو آلة للعلم بخلافه الله تعالى للعباد بواسطة اما
بالشرع فقط عند الاشاعرة او بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدية ولذا
وافقوا الاشاعرة في انه لاحاكم عليه ولا يجب عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة
في اثبات الحسن والقبح العقليين ومن هنا ظهر اندفاع ما اورد به ابن الكمال
على صاحب التوزيع من ان كون العلم بطريق التوليد او بحري العادة خارج
عن بحثنا هذا (قال المصنف ولا يجب عليه شيء) هذا من عطف اللازم
على الملزوم قال في المواقف وشرحه اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح
ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور
منه تعالى فعل قبيح وترك واجب واما المعتزلة فن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه
وما يجب عليه بفعله وهذا الخلاف فرع مسألة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم
بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فن جعله حاكما بالحسن والقبح
قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد ابطالنا حكمه وبينا انه
الحاكم بحكمه على ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب
عنه ولا استقباح منه انتهى فن اورد على المصنف هنا بوجوب الصفات الذاتية
لم يفرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه كما صرح المصنف بهما في المواقف
في بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد
ما صدر عنه ما يوجبه اختيارا كوجوب صدور المتولد بعد صدور الفعل
المولد عنه اختيارا كما زعمه المعتزلة والثاني مخصوص بلزوم الشيء لذات
الفاعل الموجب اما مطلقا او بواسطة تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة
في افعاله تعالى وصدور الصفات الذاتية عند الاشاعرة من هذا القبيل
فعلى هذا كان قول الشريف كما لا وجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى
بقرينة انه لرد الفلاسفة لكن ترك الكذب عند المحققين واجب عنه لا واجب
عليه وقد اشار العلامة النفتازاني في التلويح الى ان معنى الخلاف في انه
هل يجب عليه تعالى شيء ام لا انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها
بحيث يحكم العقل بامتناع صدورهم عنه تعالى او لا كراية الاصلح واخراج
الفاسق عن النار وتقييد الافعال بالممكنة للاشارة الى ان قولهم بالوجوب
والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك ما يوجبه اختيارا كما اشرنا

صح الترجيح

اجمعت

العدم وهو يسمى عليه

لا مال
القال المصنف
صحة
في الفلاسفة

و بذلك يندفع ما قاله في شرح العقاب ليت شعري ما معنى وجوب لشيء عليه
 تعالى ان ايسر معناه استحقاقه في باركه لذنم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره
 عنه بحيث لا يتمكن من تركه بشاء على استلزامه مح لا آخر من سفة او جهل
 او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة
 العوار انتهى لان مرادهم الثاني لكن بعد ما صدر موجد اختيارا لامطلقا
 ولا بشرط تمام الاستعداد فلا رفض للقاعدة كما لا رفض لها في اختيار الامام
 الرازي ما اختاره كثير من الاشعة من لزوم العلم للنظر عقلا كما اعترف به في بحث
 النظر من شرح المقاصد وتبعه الشريف المحقق نعم قول المعترضة بالزوم
 العقلي في هذه المواد اعني اللطف والاصح وغيرهما زعم فاسد لكنه بحث
 آخر ان الكلام في معنى الواجب عليه تعالى لافي وقوعه وعدم وقوعه (قوله
 اما عبارة عما يتحقق تاركه الذم) ان اقتصر هنا على الذم كان معنى الواجب
 المتناول لافعال الواجب عندهم وان عطف عليه العقاب كما في كلام العلامة
 كان مخصوصا بافعال العباد كما صرحوا به (قوله او عاثره محمل بالحكمة)
 والاخلال بالحكمة نقص محال عندهم والذمومية محمل وفاقا (قوله كما يشعربه)
 اي بالوجوب مع ترك الجواز وذلك لان الحساب وانحرى في الآية والحديث
 فعلان مسندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال المستندة الى الفاعل المختار
 ان يكون اختيارية كما ذكره الشريف في بعض كتبه فالوجوب المستفاد
 من كلفة على ومادة التحريم عادية لاعقلى وما قبل لان اكثر استعمال كلمة على
 في التزام مالا يلزم وهم بل الاكثر في التزام ما يلزم كما في قولهم له على الف
 درهم وقضى عليه بكذا نعم استعمالها فيما كان لازما فلا اختيار بالالتزام في التزام
 مالا يلزم في كل موضع (قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه
 كيف يشاء) فله تعالى ان يجعل الواجبات على العباد محرمات وبالعكس فليس
 في الافعال في ذواتها جهة محسنة او مقبحة فلا يكون العقل حاكما بحسن شيء
 منها وقبحه واذا لاحاكم عليه تعالى لا العقل ولا غيره فلا يفصح منه فعل اصلا
 يستوجب ذما فلا يتجه عليه ان يقال صرح المص في المواقف بان هذا بخلاف
 فرع الخلاف في كون العقل حاكما او غير حاكم على ما اشرنا فارجعه ان يذكر
 هذا في دليل انه لاحاكم عليه و يحل ابطال الواجب عليه بالامنيين الاولين
 على اني كون العقل حاكما فتأمل وما قبل كونه تعالى ملكا على الاطلاق
 لا ينافي الوجوب بالمعنى الاول فانه تعالى يعلم في الازل وجود كل حادث في وقته

قوله فتأمل اشارة الى
 ان الاول له بعد هذا
 الترجيح ذلك لان
 الملاوة الالية مبنية
 على كونه تعالى مالكا
 على الاطلاق بحيث
 لا يفصح منه شيء كما
 لا يخفى

المعين فلو لم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب علمه جهلا وهو صفة يستحق صاحبها الذم فليس بشيء لان العلم التصديقي بوقوع شيء في وقته الذي عينه الارادة له تابع للوقوع باتفاق منا ومن المعترلة فلا نزاع هنا في ان العلم بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع في الوقت الذي عينه الارادة ولا في انه لو تعلقت الارادة بوقوعه في الوقت الآخر لتعلق العلم بوقوعه في ذلك الوقت لا في الوقت الاول كما لا نزاع في ان ارادته تعالى فعل نفسه في وقت معين يستلزم وجوده في تلك الوقت وانما النزاع في ان ارادة بعض الافعال وفعله بالاختبار كايحادي المكلفين هل يستلزم عقلا ارادة فعل آخر وان يفعله كاللطف والاصح او لا فذهب المعترلة الى الاستلزام بناء على انه لو لم يصدر منه الفعل الثاني بعد صدور الفعل الاول اختياري لزم نقص محال في شأنه تعالى كالذم والسفه وغيرهما والاشاعرة والماتريدية الى نفي ذلك الاستلزام بنفي لزوم النص ولاجل ما ذكرنا لم يجعلوا ما اخبر الشارع بوقوعه من افعاله تعالى واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه تعالى يفعله البتة لان ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامهما للوقوع ولا نزاع فيه واعلم ان مذهب الماتريدية المثبتين للافعال جهة محسنة او مقبحة قبل ورود الشرع انه ان كان في الفعل جهة تقتضي القبح فذلك الفعل محال في حقه تعالى فتركه واجب عنه تعالى لا واجب عليه تعالى وذلك كالتكليف بما لا يطاق عندهم وكالكذب عند محقق الاشاعرة والماتريدية وان لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وليس بواجب عليه تعالى فهم يوافقون الاشاعرة في انه تعالى لا يجب عليه شيء فاتفق بهذه المباحث التي ذكرناها في نفي الحاكم عليه والوجوب عليه تعالى اذ قد غفل عنها اقوام والحمد على الفضل المنعم (قوله لانا علم اجمالا الى آخره) يعني ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور صدقه على شيء من افعاله تعالى سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك اذ لا يخلو شيء منهما عن الحكم والمصالح لا يقال لعل مرادهم من الحكمة هو الحكمة المعينة المترتبة على جانب معين من الفعل والترك وهي الغرض عندهم وكان الخلو عن مطلق الحكمة والمصلحة عبث محال عندهم فكذا الخلو عن الحكمة المعينة فانه اخلال بالغرض وهو بوجوب الجهل او السفه عندهم لانا نقول ترتب المصلحة المعينة على جانب معين عادي لاعلى فله تعالى ان يرتبها على الجانب الآخر فليس في افعاله تعالى فعل بوجوب تركه الاخلال بالحكمة المعينة

ايضا وقد يقال مراده او كان الاخلال بالحكمة موجبا لفعل عليه تعالى لكانت
جمع افعاله تعالى واجبة عليه تعالى لانها متضمنة المصالح وفاما واللازم باطل
وفاما ينشأ ويذكر ايضا وفيه نظر لان ماله ان لا يجب عليه تعالى رعاية الحكمة
وهو الملاوة الآتية واعتراض عايد بان كون جميع افعاله تعالى متضمنا للحكم
والمصالح لا يستلزم ان يكون ترك كل واحد منها مخالفا للحكمة بل وان يكون ترك
بعضها ايضا غير مخال لها بل متضمنا لحكم ومصالح وان لم يحط علمنا بها ولا يخفى
انه انما يتوجه اذا حل كلام المترتبة على مطابق الحكم والمصالح لاعلى الحكمة
المعية التي هي الغرض عندهم (قوله على ان التزام الى آخره) ظرف مستقر
خبر مبتدأ محذوف والتقدير ما سبق كلام ظاهري والتحقيق على ان التزام المصالح
كما ذكره ابن هشام في معنى التليب في اعراب على الملاوة وهي في الاصل
ما يضم الى الجانب الحقيق من شق الوفر لعند لا وانما كان ما سبق ظاهريا
وهذا محققا لانه تعالى لا يفعل عبثا لافائدة فيه لكن التزام الفائدة لم يكن
بطريق الوجوب العقلي لانه المسالك على الاطلاق فله التصرف في ملكه
كيف يشاء حتى لو اثم العاصي وعذب المطيع لم يلزم محال عقلا فالحق ان معنى
الحل عن مطابق الفائدة والمصلحة يمكن ان يصدق على افعاله تعالى وان لم
يصدق على شيء منها بالفعل لكن ذلك الخلو لما لم يستلزم شيئا من المحالات
لم يكن الفعل الذي يترتب عليه تلك المصلحة واجبا عليه تعالى كما زعموا
وفي ابطال المعنى الثاني اشارة الى منع دليالهم القائل بان ترك الفعل المذكور
فوت المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة فيصح محال في حقه تعالى بان يقال لان لم
ان في الترك فوت المصلحة لان في الترك مصالح ايضا ولو سلم فلان لم ان فوت
المصلحة فيصح محال في حقه تعالى اذ لا يفتح منه شيء من افعاله الممكنة واعتراض
على هذه الملاوة بان معنى الواجب على المذهب الثاني ما يكون تركه مخالفا
بالحكمة ولا يلزم منه ان يكون ترك الاخلال واجبا حتى يكون عدم وجوب رعاية
الحكمة عليه تعالى مضرا في هذا المذهب بل الحق في ابطال هذا ان يقول ليس
فيما ذكرتم من الوجوب شيء ولو اصطلمح فلا مناقشة كما قال في ابطال المذهب
الثالث وايس شيء اذ يجب ترك الاخلال عند المذهب الثاني ولا يتشم صدور
خلاف الفعل عند المذهب الثالث فالواجب عند المذهب الثاني ما يكون مخالفا
بالحكمة اخلا لا موجبا للمحال ومعنى الملاوة ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور
ان يصدق على شيء من افعاله تعالى كما واجب عند المذهب الاول في كلامه هو ان

الظاهر ان اللطف ناظر الى المذهب الثاني والا صلح والعرض ناظر ان
الى المذهب الاول فإراد المذهب الثاني من الحكمة هو الغرض فكان على
الشارح ان يتعرض بنفي تمليل افعاله تعالى بالاعراض الا ان يقال تلك العلوة
تستلزم نفيه ايضا (قوله وكذا الثالث) لانه التزام ما يلزم والواجب عقلا
هو ما يلزم سواء التزم اولا ولا شك ان ما ليس بلازم بدون الالتزام لا يكون
واجبا بهذا المعنى وهذا خلاصة كلام الشارح هنا وفيه دليل على ما قدمنا
من انه لا نزاع هنا في ان الارادة بوقوع شئ في وقت معين وتعلق العلم
بذلك الوقوع في الازل والاخبار المتفرع على العلم والارادة تستلزم الوقوع
عقلا فسقط ما قيل انا لانسلم انه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى
فهو يناقض ما صرح به في تعريفه من جواز الترك لان امتناع صدور خلافه
بالنظر الى التقدير على نفسه لا يناقض جواز الترك مع قطع النظر عن التقدير
المذكور وهو المأخوذ في التعريف وذلك السقوط لان المراد من امتناع
صدور خلافه ايضا هو امتناع صدور خلافه في نفسه مع قطع النظر عن
التقدير المذكور ولا شك ان امتناعه وجوازه متنافيان ولما كان المراد في الشق
الاول ذلك فكذا في الشق الثاني بمقتضى التقابل فلا يرد على المحصل الا ان
ان ترك الرحمة على العباد بعد ارادته تعالى واخباره بانه كتب على نفسه الرحمة
يستلزم تخلف المراد عن الارادة والكذب في خبره وكل منهما محال في حقه
تعالى فليس الرحمة بالوجوب العادي بل بالوجوب العقلي لما عرفت ان الكلام
في الوجوب مع قطع النظر عن التقدير والارادة والاخبار والثابت بذلك
الاخبار عاداته تعالى والوجوب العادي بالنسبة اليه لا يقال لاحاجة الى ابطال
المعنى الثالث في رد المعتزلة لانهم لا يقولون الا بالوجوب باحد المعنيين الاولين
لانا نقول صرح شارح المقاصد بانه لما اورد عليهم ان الوجوب لا يوافق مذهبهم
الذي هو صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولذا
اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة
ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات اقول قد عرفت مما حققنا انهم
لا يضطرون الى ذلك (قوله ما يقرب العبد الى آخره) قال العلامة المصنف في
في شرح المقاصد اللطف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
لا الى حد الاجاء اي الاضطرار في الطاعة ويسمى اللطف المقرب او يحصل
الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات
وهكوال العقل ونصب الادلة وما يشابه ذلك انتهى ومراده من اللطف المحصل

المراو بالصححة والاعتقالات

ما يتوقف عليه الطاعة كالارزاق واقرى والاحل في قضاء الدين لم يصر ونصب
الدليل الشرعي والبعث بالنسبة الى ما لا يهتدى العقل بنفسه ومن اللطف المقرب ما
يتمسر الطاعة بدونه كالكمال العقل وامانفس العقل فدار التكليف عندهم وكما ثبت
ونصب الادلة الشرعية فيما يهتدى العقل بنفسه فان الادلة العقلية كثيرا ما
تعارض فيتمسر الاهتداء والاصل هو ما يهتدى به وانه الطاعة او يتمسر
والشارح حل ما يقرب على اعم من الموقوف عليه للطاعة كما يصرح به وايت
شعري بان لا تكليف بدون الموقوف عليه فلام صفة هذا فكيف بعد اعطاء
الموقوف عليه عن المعصية وبخاص العبد عنها (قوله كعبنة الادياء) فانها
بالنسبة الى ما يهتدى اليه العقل لطف مهمل وبالنسبة الى ما لا يهتدى
لطف محصل عندهم (قوله بوجب نقض غرض التكليف الى آخره) اي نقض
الغرض من التكليف وهو الطاعة وهو فيجرح محل في شأنه الى فانه كبناء طرف
وهدم طرف آخر ومثله في المخاوف من خفة العقل فيما اذا لم يكن ذلك لنقض القائمة
اجل من الاول واذا اجاب الاشاعة عنه بوجهين الاول ان كونه موجبا للنقض
الغرض انما يتم لو كاله تعالى غرض الثاني لو سلم فلان سلم انه فيجرح لجزا ان يكون
في نقضه حكم ومصالح اخر والشارح اشار الى الاول وسكت عن الثاني
واشار الى جواب آخر بان ايجاب نقض الغرض انما يتم في اللطف المحصل
لا في المقرب لا مكان حصول الطاعة بدونه فلا يلزم وجوب كلا القسمين
بل وجوب القسم الثاني فقط وهذا الجواب مدفوع عنهم بما اشار اليه
شارح المقاصد من ان اقصى اللطف واجب عندهم واذا عارضهم الاشاعة
بانه لو كان واجبا للكان في كل عصر نبي وفي كل بلد موصوم يأمر بالعرف وينهى
عن الفحشاء وكان علماء الاطراف مجتهدين متقين اذ لا شك ان الطاعة بذلك
اقرب واسهل ووجه الاندفاع ان سهولة الطاعة تتوقف على اللطف المقرب
وان لم تتوقف عليه اصل الطاعة ومرادهم ان الغرض من التكليف هو الطاعة
على وجه السهولة اي بشاها الخواص والعوام كما لا يخفى (قوله والا يلزم نقض
الغرض) هذا مستثنى عنه لانه عين الايجاب السابق (قوله وهو يعلم انه لا يجب)
اي الى الدعوة وهذا تشيل بالاطف الموقوف عليه وان حل على معنى لا يكون
مقطوع الاجابة الابان يستعمل منه نوع من التأديب كبشر وطلافة وجه لا يمكن
ان يكون تشيلا بالاطف المقرب ايضا (قوله في الحكمة والتدبير) اي في مصلحة
الشخص وتدبير اموره فانه هذه افرقة بان يصلح الاصلح له تعالى بالنسبة الى

الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم الاصلح للشخص والانفع له هذا هو
مراد الشارح المحقق كما يصرح بعد (قوله و يرد عليهما) اي على الفرقتين
وفي بعض النسخ عليهما اي على الفرقة الثانية وهو تصحيف والاضاع قيد الفقر
والابتلاء بالآلام لا يقال قوله لحال الكافر صريح في ان المراد الانفع له فيختص
بالفرقة الثانية لا نأقول لما كان منع الانفع للعباد في الدين والدنيا او في الدين فقط
بمخلا او جهلا او سفها عند الفريقين كان الاصلح الواجب عليه تعالى عند الفرقة
الاولى ايضا اعطاء الانفع للشخص وتلخيص الابرار انه لو كان الاصلح واجبا
لما وجد كافر مبتلي بالآلام الى آخر العمر واللازم باطل بالبداهة واما الملازمة
فلان الاصلح بحاله ان لا يوجد اصلا الى آخره وما قيل بل الاصلح له الوجود
والتكليف والتعريض للنعيم المقيم وهم اذا الكلام في الاصلح الانفع له في الدين
وبقاء الكافر الى زمان التكليف مضر له فالانفع له احدا الامور الثلاثة (قوله وان
يكون ابقاء ابليس آه) اي و يرد عليهما انه لو كان الاصلح واجبا لم يبق شيء من
ابليس وجنوده بعد خلق آدم عليه السلام لان بقاءه واضلاله العباد طول الزمان
يوجب مزيد عذابه فلا يكون انفع له وايضا لما قدر الله تعالى على ذلك الاضلال
لانه ليس بانفع في حقه وايضا وفي الكل للاسلام فلا يوجد كافر اصلا واللازم
كلها ظاهرة البطلان (قوله ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص
الى آخره) جواب سؤال مقدر بان يقال هذا الابرار لا يرد على الفرقة الاولى
لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة
في نظام العالم وقالوا ذلك النظام يقتضي ان لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
فيكون ابتلاء ذلك الكافر بالآلام الدنيوية والعقوبات الآخروية للمنافع الكثيرة
لغيره وحاصل الجواب بان مراد شيء من الفرقتين ليس ذلك واستدل عليه
بقوله ولذلك سئل الاشعري الى آخره وحاصل الاستدلال ان مراد الاشعري
من ذلك السؤال ابطال مذهب الفريقين معا بناء على ان الالزام مشترك بينهما
ولذا ترك الاشعري مذهبهما جميعا واشتغل بتتبع آثار السلف قال في شرح
المقاصد واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم
الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره
من الاصلح وليس في مقدوره لطف او فعل بالكفار لا آمنوا جميعا والالكان تركه
بمخلا او سفها انتهى ولاجل ان غرض الاشعري ابطال مذهب الكل طول
الكلام على نفسه اذ يكفي ابطال مذهب الفريقين ان يقول ان الاصلح في حق

الكافر المذهب في الدنيا والاخرة ان لا يخفى او بسبب عقلة قبل البلوغ فلا حاجة
 الى ذكر الصغير والمسلم من الاخرة وذلك لان اكثر معتزلة بصرة ومنهم الجبلي
 اعتبر بجانب علم الله تعالى كالبغداديين كما ذكره شارح المقاصد فيمكن في لزوم الكل
 ذلك الكافر لكن بعض معتزلة بصرة لم يعتبر بجانب علمه تعالى فذهب الى ان
 من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تعالى ان يعرضه للاثواب
 اي جملة متعرضا متصدية بان ابقاءه الى البلوغ فلزمه ترك الواجب فيمن مات
 صغيرا ففي ذكر الصغير ايماء الى بطلان مذهبهم ايضا واما ذكر المطيع فلانه يبد
 وارخاء لعنان وغرض الشارح هنا تحقيق المقام ورد من قال ان الالزام غير منجبه
 على البغداديين لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل
 على مذهب الفلاسفة واليه ذهب المولى الخيال في قول و يؤيد ما ذهب اليه
 الشارح ان ايقاع الشخص في الضلالة لمصالح الغير ظلم فيجب عندهم فلا وجه
 لما قيل اراد الله تعالى اظهار الحق والافضل لي ان يقول الاصلح واجب عليه
 تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فانه
 كان امانة الاخ الكافر موجهة لكفر ابويه لكمال الجزع على موته فكان
 الاصلح لهما حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له او امل في نسله
 صلحا فلم رعاية الاصلح لكثير بن قات الاصلح له واعلم ان بعضهم قال عنان ارباب
 الكشف ذهبوا الى ما ذهب اليه الفلاسفة ويؤيده ما نقل عن الامام ابي الحسن ان
 ليس في الامكان ابداع مما كان اذ ليس في الجرد بخل ولا في القدرة نقصان ولا يخفى
 اننا قول بالاجاب الموجب اقدم العالم والجمع بين القدم والشرعية مشكل وسيجي
 ما يتعلق به (قوله ومن ثمة افقواعد انه يجب الى آخره) فيدفع اطفاف واثرة
 الى ان اعرض عن طرف على الاصلح او اللطف الواجب والعرض نفع خالص
 عن التعظيم يستحق في ملة مابعد الله تعالى بالعبد من الالامة واللام ونحوها
 فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلته فعل العبد وكذا الفعل
 المتفضل به اذ ليس باستحقاق من العبد (قوله لانه ظلم) ففسروا الظلم ضرر غير
 مستحق لا يستعمل على نفع او دفع ضرر آخر ولا مفعولا بطريق جدي العادة
 فيخرج العقاب باستحقاق كالم اخذ ومشقة السفر الجارية لا نفع والحجامة لدفع
 ضرر مظهر وان ودفع الصائل لدفع ضرر معاوم واحراق الله تعالى النسي
 الواقع في النار لكون ذلك الاحراق عاديا يبي خلافه او يبد فان الايلام ان كان
 مستحقا او مشقة لا على نفع المتألم او دفع ضرر آخر عنه او عاب فيكون ظلم

قوله فلزمه اي لزم
 ذلك اليه من وان خص
 الوجوب بالمكلف
 لزمه ترك الواجب
 في الجاهل في شاق
 الجبل كما لا يخفى

حسنا يجوز صدوره عنه تعالى من غير عوض عليه عندهم كما في شرح المقاصد
 (قوله وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي الى آخره) لا يقال المنتفى هو القبح
 العقلي بمعنى تعلق الذم لابعنى صفة نقصان او منافرة الغرض فانهما ثابتان
 للافعال مدركان بالعقل وفاقا كما سيحى فيجوز ان يوجد في ترك العوض احدهما
 فلا يتم الاستدلال لانا نقول على تقدير ان يوجد في الفعل او الترك صفة نقص
 كالكذب يكون ذلك ممنوع الصدور عنه تعالى وفاقا فيكون خلافه واجبا عنه
 تعالى لا واجبا عليه وقد عرفت ان الكلام في الثاني لافي الاول واما القبح بمعنى
 منافرة الغرض فلا يتصور في افعاله تعالى اذ لا غرض له عند الاشاعرة ولو سلم كما
 ذهب اليه الماتريدي فهو راجع الى احدهما لانه ان وجد هناك قبح عقلي بمعنى
 صفة النقص فلا يكون ذلك الفعل من الافعال الممكنة والافعال من الافعال
 الممكنة فعلى الاول يكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وعلى الثاني
 لا يكون واجبا عليه ايضا فان قلت سيحى من الشارح ان للظلم عند اهل السنة
 معنيين احدهما التصرف في ملك الغير والاخر وضع الشئ في غير موضعه
 اللايق وان كان ملكه ومنه ظلم الشخص لنفسه وترك العوض وان لم يكن ظلما
 بالمعنى الاول لكنه ظلم بالمعنى الثاني فيكون العوض واجبا عليه تعالى لان الظلم
 بكلا المعنيين محال في حقه تعالى قلت انما يكون الترك ظلما لو كان للعبد بملك
 الامراض والآلام استحقاق موجب للعوض وليس كذلك بل النصوص دالة
 على ان ما يتلى به العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق ووضع في محله
 الالاق (قوله والقبح الشرعي لا معنى له) لانه يستلزم ان يوجد هناك خطاب
 حاكم يتعلق بافعاله تعالى بالافتضاء والتخيير وذلك الحاكم ليس نفسه تعالى وهو
 ظاهر ولا واجب آخر لاستحالة ولا يمكن لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك
 للمالك (قال المصنف ولا ثواب ولا عقاب) لا يخفى ان الاولى ترك لا المزية الدالة
 على عطفهما على شئ ليكونا معطوفين على اللطف او العوض لمعوم شئ المنكر
 وهو المطابق لكتب النور ولعله قصد بمطف الخاص على العام كالاهتمام
 لكثرة المنكرين لعدم وجوب العقاب لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب
 عليه تعالى نعم الثواب اوجبته معتزلة بصرة فقط لكنه قريبه فاعطى حكمه
 وما قيل تغيير الاسارب اشوبع الوجوب فكانه قال لا يجب عليه شئ لافي الدنيا
 كاللطف وغيره ولا في العقبى كالثواب والعقاب ليس بشئ لانهم اختلفوا
 في ان العوض هل يكون في الدنيا او في الآخرة وذهب الاكثر الى انه يجب ان يكون

في الآخرة كافي المواقف وشرحه الأولى للشارح عقيب اثواب ان يقول خلافا
 لمترتبة بصرة (قوله واستدلوا عليه) أي على وجوب العقاب اعلم ان لهم على
 وجوب الثواب والعقاب يوم الجزاء أدلة منها ان لعبد باط حقا والمعصية يستحق
 ثوابا وعقابا فمنه عن الثواب ظلم وترك العقاب نسوية بين المطيع والعاصي
 وهو قبيح والكل محال في حقه تعالى ومنها عمرات آيات الوعد والوعيد والاحاديث
 فظهر امر ان الأول ان الأولى للشارح ان يتعرض بوعده تعالى أيضا والثاني
 ان مرادهم من وجوب الثواب والعقاب هو الوجوب باحد المعنيين الأولين لا بالمعنى
 الثالث كما وهم والاستدلال بلزوم الكذب في خبره لا يدل على كونه بالمعنى الثالث بل
 على مطابق الوجوب وانما يدل عليه لو كان هناك دليل يدل عندهم على الوجوب
 بالمعنى الثالث وليس كذلك بل عندهم دليل على خلافه (قوله واجيب عنه بان
 غايته الى آخره) تلخيص الجواب ان غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب
 لعارض العلم والاختيار ولا يلزم منه اوجوب في نفسه لجواز ان يكون العقاب ممكن
 الترك في نفسه وواجبا عليه تعالى بالتقدير على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث
 فغاية ما دل عليه دوام العقاب لا وجوبه عقلا بحيث يلزم من تركه محال فلا يتم
 التقريب لان مطالوبهم هو الوجوب العقلي وهذا هو الجواب الحق عن الاجواب
 الشريفة لما ذكره الشارح والاجواب الشارح لانه يستلزم ان يكون الثواب
 والعقاب للباقيين في عمرات الوعد والوعيد بعد تخصيصها بقبول شروط معلومة
 منصوص اخر بطريق الوجوب العقلي وهو خلاف المذهب وعلى هذا لا يرد
 عليه اعراض الشريفة نعم رد عليه ان دوام العقاب بمعنى العقاب على كل
 مرتكب الكبيرة خلاف المذهب ايضا لكنه مبني على التسليم والارضا والحق ان
 هناك من احدهما الاستدلال بمهمات الوعد على وجوب العقاب عقلا على
 كل من يرتكب كبيرة ومات بالتوبة وتانيهما الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب
 على كلهم بالوجوب بالمعنى الثالث كآية المطيعين كما هو مذهب المتأخرين
 من المترتبة ولما كان المذهب انتفاء الوجوب العقلي بالنسبة الى كل عاصي والوجوب
 بالمعنى الثالث بالنسبة الى مجرم مع العاصين لزمهم الجواب عن كل من الاستدلالين
 وجواب هذا المحجب ناظر الى الاستدلال الأول وهو لا يترك تخصيص آيات الوعد
 بتلك القيود والشروط بل يلتزمه اولا فكأنه قال لانهم ان كل من يرتكب الكبيرة
 داخل في عمرات الوعد لانها مخصوصة بقيود وشروط ولو سلم ففته الدوام
 لا الوجوب وانما خص بالذكر به لانه لدفع لا وجوب العقلي في عقاب الباقيين

في العمومات بعد التخصيص وجواب تشارح ناظر الى الاستدلال الثاني واما
 جواب الشريف فصالح لكل منهما هكذا يجب ان يحقق هذا المقام (قوله
 واعترض عليه الشريف العلامة الى آخره) لما كان الجواب المذكور يمنع
 التقريب كان هذا الاعتراض باثبات التقريب الممنوع بان يقال لو لم يلزم
 الوجوب عليه تعالى لزم امكان الكذب والخلف المحالين واللازم محال لان امكان
 المحال محال ايضا فلا مجال لمنع التقريب بعد تسليم المقدمات المؤخوة فيه بل
 الوجه في الجواب منع استحالةهما من المقدمات هذا مراد الشريف فعلى
 هذا لم يكن قوله واجاب عنه الى آخره جوابا عن هذا الاعتراض بل هو جواب
 عن استدلالهم بدل الجواب الذي اعترض عليه وانت خبير بان غاية ما ذكره
 في اثبات التقريب هو الوجوب عليه تعالى لعارض الاخبار لا الوجوب
 في نفسه ومطلوب المعترضة هو الثاني فلا يتم تقييده ايضا وما قيل يجوز
 ان يكون ترك العقاب ممكنا في ذاته ومرتعا بالغير لعدم التناقض بينهما ففيه
 نظر لان اعتراض الشريف على الجواب المذكور من جانب المعترضة وليس
 مرادهم اثبات الوجوب الذاتي بل الوجوب بالغير فهو كاف في الاعتراض
 المذكور كما لا يخفى (قوله قلت الكذب نقص والنقص محال الى آخره) رد لجواب
 الشريف باثبات الاستحالة الممنوعة ولقائل ان يقول ان اراد ان الكذب صفة
 نقص يدرك قبحها بالعقل وفاقا فهو انما يدل على امتناع الكذب في الكلام النفسي
 القائم بذاته لا على امتناعه في الكلام اللفظي القائم بجسم من الاجسام والكلام فيه
 لان عمومات الوعد والوعيد من الكلام اللفظي قطعاً لا سيما عند المعترضة الذين هذا
 الرد من جانبهم لا صحيح دليلهم وان اراد ان الكذب بايجاد الكلام اللفظي الكاذب
 نقص وذلك ممنوع عند الاشاعرة كيف وهو قول بالقبح العقلي في افعاله تعالى
 وذلك غير صحيح عندهم واذا قالوا في نفي القبح العقلي او كان قبح الكذب اذاته
 لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا كان في الكذب
 اتقا ذنبي عن الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يحسن تارة ويحرم
 اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما كما في شرح المقاصد وايضا لو كان خلق
 الكلام الكاذب نقصا محالاً تعالى لما خلت له لاحد على مذهب الاشاعرة واللازم
 باطل بداهة والجواب اننا نختار الشق الثاني كما هو الظاهر من قوله فلا تشمله القدرة
 او نقول لاشك ان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال او النقص شاملان للافعال
 والتروك كتعلم اليوم وتركه كما انهما بمعنى ملائمة الغرض و منافرة شملانها

قوله ان اراد ان الكذب
 الى آخره هذا التردد
 مستفاد من شرح
 المواقف في بحث
 الكلام (منه)

كقتل زيد وتركه بالسيبة الى احبائه واعدته كما يأتى واختصاص الحسن وانفج
 بمعنى تعاق المدح والذم بالافعال لا يوجب اختصاصا صهما بالمعنيين الاخرين
 بغيرها ولا شك ايضا فى ان الكذب نقص باتفاق العقلاء لما فيه من اماره العجز
 او الجهل او السفه فهو قبيح بمعنى صفة نقص وان فبحه راجع الى المنكاه به
 سواء كان موجدا لذلك الكلام اللفظى القائم بالهواء لا بنفس المنكاه كما عند
 المعتزلة او كما به كما عند الاشاعرة واذا اوجدوا الواجب تعالى فيه لا بواسطة
 كاسب هناك كان فبحه راجعا اليه تعالى عن ذلك فالكذب فى الصورة المذكورة
 باق على فبحه الا ان ترك انجاء النبي اوجب منه فليزم ارتكاب اول اقبحين نخاصا
 عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب كما هو جواب
 المعتزلة من الدليل السابق للاشاعرة وهذا الذى ذكرناه هو مختار العلامة
 التفتازانى ايضا واذا قال فى شرح المقاصد واما وجه استحالة النص فى الكذب
 فى كلام البعض انه لا يتم الا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلى قال امام
 الحرمين لا يمكن التمسك فى تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب
 عندنا لا يفتح له فيه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان
 عقليا كان قولا بحسن الاشياء وفبحها عقلا وان كان مسميا لزم الدور وقال
 صاحب الموافق حين ما استدلل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى
 بانه نقص والنقص على الله تعالى محال اجا عالم يظهر لى فرق بين النقص
 فى الفعل والقبح العقلى بل هو هو وبعبارة وان اختلفت العبارة وانا انجب من كلام
 هؤلاء المحققين الواققين على محل النزاع فى مسألة الحسن والقبح انتهى
 واقول وانا انجب من فبح هذا العلامة فان المسلم عند الاشاعرة هو حسن
 الصدق وقبح الكذب بمعنى تعاق المدح والذم لا بمعنى صفة كمال وصفة نقص
 الا يرى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن والقبح العقليين بان قالوا ان من استوى
 فى تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجع اصلا ولا علم باستقرار
 الشرايع على تحمين الصدق وتقييح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وماذا لك
 الا لان حسنه ذاتى ضرورى على اجابوا عنه بان اثار الصدق لما تقر
 فى النفوس من كونه الملايم افرض العسامة ومصلحة العالم فكون الصدق
 ممدوحا والكذب مذموما عند العامة لاجل هذه الملايمة والمنفعة لاجل ان ذنه
 او لازمه يقتضى شيئا فبحا عند العقل ولذا يفتح تارة ويحسن اخرى وبالجملة
 كون الكذب فى الكلام اللفظى فبحا بمعنى صفة نقص منوع عند الاشاعرة

ولذا قال الشريف المحقق انه من جملة الممكنات وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه تعالى باجماع العلماء والانباء عليهم السلام لاينا في امكانه في ذاته كسائر العلوم العادية القطعية وهو لاينا في ما ذكره الامام الرازي من ان يجوز الخلف في الوعيد في غاية الفساد لان الوعيد قسم من الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا خطأ عظيم قريب من الكفر فان العقل اجمعوا على انه تعالى منزّه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وفي الاخبار والقصص لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وفي كل شريعة انتهى لان كلامه في التجوز بمعنى الاحتمال العقلي المنا في العلم القطعي بعدم وقوعه ابدا لا في الحكم بجوازه وامكانه في ذاته مع العلم القطعي العادي بعدم وقوعه ابدا لقيام الادلة القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول بناء على ان كذب الكلام اللفظي يستلزم كذب الكلام النفسي عند الشارح وعند المص لا محادها عندهما وعند جمهور الاصحاب القائلين بان الكلام النفسي هو معاني الكلام اللفظي ومدلولاته الوضعية اذ الصدق والكذب راجعان الى المعنى لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم او لا مطابقة للواقع ولا يتم استلزام المذكور على قول من يقول الكلام النفسي واحد بسيط ليس بنحبر ولا بانشاء في الازل وانما يصير احده هذه الاقسام بالتعلق الى الحوادث فيما لا يزال فعلى هذا معنى قوله فلا يشمل القدرة انه اذا كان الكذب في الكلام النفسي صفة نقص فلا يشمل القدرة في الكلام اللفظي لانه مستلزم للمحال فاتقن بهذا المقام (قوله بل الوجه في الجواب ما اشرنا الى) ما اشار به مخصوص بتخصيص الوعيد بمثل الاصرار وعدم التوبة وما ذكره هنا شامل لتخصيص الوعد ايضا لئلا يتوهم مما يأتي بعدم من ان الخلف في الوعد لو لم لا يليق بالكرام فلا تخصيص في آيات الوعد اصلا اذ لا شبهة ان آيات الوعد بدخول المؤمنين في الجنة مخصوص بمن لم يرتد عن دينه فميت وهو كافر وحيث يتوجه من طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد آيات الوعيد بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الآية بها بان يحمل على معنى ويغفر ذلك ان تاب واجابوا عنه بانه لا يجوز هذا التقييد لانه تعالى يغفر الشرك ايضا ان تاب المشرك بل المعنى انه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر سائر المعاصي ان لم يتوبوا وهو ظاهر وبهذا يدفع

أي الامام الرازي

عن الشارح ان يقال الصواب ترك قوله وعدم التوبة اذ لا نزاع في المعنى عن تاب فانهم (قوله على انه بعد انما يدل الخ) قد عرفت اندفاعه عنهم اذ لا خلاف في العلم باختبار الم يجب عليه تعالى شيء من اللطف والاصح ولا الثواب ولا العقاب عندهم فامكان الترك بترك ما يوجب كافي الوجوب عليه والتحريم (قوله والاصل في هذا ان الخلف في الوعد جاز عنه تعالى) اي تحتل لا قطع بعدمه بخلاف الخلف في الوعد فانه مقطوع بعدمه فالجواز هنا بمعنى الاحتمال العقلي لا بمعنى الامكان اي وجهه ان يقال اذا لم يمكن الخلف في الوعد كان الاثابة واجبة عنه تعالى او عليه تعالى والكل خلاف المذهب ولاجل ان المراد ذلك منع عليه الامام كما عرفت لان الكذب في كلامه تعالى منتف قطعاً بالاجماع القطعي سواء كان صفة نقص او قبحاً للمنافرة لغرض العامة اوله في الشارح عنه فقط (قوله افرأيت الخ) الفاء عاطفة على محذوف بعد همزة الاستفهام والتقدير اعلمت عدم الخلف في الوعد فرأيت الخلف في الوعد والهمزة للانكار التوبيخي ينكر لياقة استعقاب الرأي لذلك العلم لان السائل ممن لا يجوز الخلف في الوعد واما الهمزة في قوله انخاف الله ما وعده فالظاهر انها على حقيقتها بناء على التجاهل للالزام بعد الافرار اولاً لانكار الابطال (قوله من الجملة انت) الظرف المستقر خبر مقدم قدمه للهمزة المحذوفة المصدر لانها طاب تصور المسند في الظاهر وان كانت للتعجب او الانكار في الحقيقة والمعنى امن الذين في لسانهم بحجة لا يفصحون بلغة العرب فيقرون الوعد والوعد شيئاً واحداً ولا يفرقون بينهما لفظاً ومعنى انت تعجب من حالك انك لا تعرف الفرق بينهما مع انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد غير الوعد بالجملة الاسمية المؤكدة وقوله ان العرب لا تعد الخ بيان الاختلاف بين المعنيين لكن توجه ان ما ذكره من عدم الخلف في احدهما عيباً دون الآخر اختلاف بعادة العرب في المعنيين لبيان اختلاف المعنيين بل السائل يعرف ان الوعد هو الاخبار بنفع والوعد هو الاخبار بضر من الخبر فلا وجه للتعجب اذ لا ينافي عدم العجمة في لسانه عدم المعرفة بعاداتهم الا ان يقال اراد بنى العجمة معرفة لغة العرب وعاداتهم او اراد بقوله ان العرب لا تعد آه ان في كلام العرب ما يدل على ذلك كالاشمار الآتية ولذا قال السائل فارجدلى هذا في العرب اي انشدلى ما يدل عليه في كلام العرب وقوله نعم وعد بعد الامر لان كلمة نعم تصديق بعد الاخبار ووعد بعد الامر والنهي واعلام بعد الاستفهام كذا في المفتي والامام

قوله فارجد الى آخره
الظاهر ان هذا
الامر للتعجب والغاء
فصحة اي اذا
ادعيت ذلك فأت
بما يدل عليه في كلام
العرب لانه جازم في
مذهبه سند

الوعيد والوعده مصدر ميمي بمعنى الوعد (قوله والذي ذكره ابو عمرو الخ) من كلام
 الواحدى وما قيل ما ذكره ابو عمرو انما يتم اذا كان حسن الاشياء وفتحها عقابين
 وهو خلاف المذهب مدفوع بان مراد ابى عمرو ان القرآن نزل على لغة العرب
 ومتعارفهم وهم استعملوا الوعد فيما لا يجوز فيه الخلف والوعيد في خلافه فلما جاز
 الخلف في وعيد العرب فقد جاز في وعيده تعالى وهو مبنى على ما عليه الاشاعرة
 من ان فصح الكذب ليس بذاتى فيقول بعارض كما عرفت تفصيله وعليه كلام
 يمين بن معاذ فيما بعد (قوله اذا وعد السراء الخ) السراء من السير والضرار
 من الضرر ثم قالت الراء الثانية ياء كما في تقضى البازى فالمراد بالسراء ما يقيد
 بمبالغة سرور من النعمة وبالضرار ما يفيد بمبالغة ضرر كالقتل كما يقتضيهما مقام
 التمدح بالكرم والعفو فلا حاجة الى تجريد الوعد والوعيد او توكيده لان المأخوذ
 فيهما مطلق المنفعة والمضرة ولادلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلاث
 فنحل امثالهما على شئ من التوكيد والتجريد فقد غفل (قوله الوعد والوعيد
 حق) اى ما يترتب عليهما حق فالوعد حق العباد عليه تعالى اذا ضمن يعنى جملة
 تعالى حقها لهم على نفسه بسبب الضمان وهو لا ينافى ما سيصرح به الشارح
 من انه لاحق لاحد عليه تعالى في نفسه مع قطع النظر عن الضمان وما قيل لو تم
 لدل على جواز العفو عن الكفر والشرك ايضا وهو خلاف النص الكريم
 مدفوع بان خلاف النص المغفرة عن الشرك لا جوازها يعنى الامكان في نفس
 الامر كما هو المستفاد من قوله فان شاء عفا الخ وامكان المغفرة عن الشرك هو
 المذهب وان اراد بالجواز الاحتمال العقلى المنافى للعلم القطعى وهو خلاف
 الاجماع لا خلاف النص ولا ينجح على القائل لان مراده انه بعد امكان العفو
 عن الكل فالوليها اى العفو والاخذ بالنسبة الى غير الكفرة هو العفو اذ لا يقول
 عاقل بخلاف الاجماع ولا يلزم الرجحان من غير مرجح فى اعتقاد الاجماع على
 عدم العفو عن الكفار دون العصاة مع ان آيات الوعيد متساوية في حتمها اذ ليس
 في الآيات ما يدل على عدم العفو عن عصاة المؤمنين بل ما يدل على العفو عنهم
 بخلاف العفو عن الشرك والكفر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتد بالابد كادل
 عليه (قوله تعالى ولوردوا العادوا المانورا) بخلاف المعصية باتباع الهوى
 والشهوات فانها مع العلم بكونها معصية ومقرونة بالخوف ورجاء العفو ولذا
 (قال تعالى افجعل المسلمين كالجرمين مالكم كيف تحكمون الآية) وبهذا
 يتمدح ما ذكر في شرح المقاصد من ان تجويز الخلف في وعيد العصاة يستلزم

نحو بزه في وعيد الكفار وهو باطل قطعا (قوله وقيل لم يقون على خلافه خ)
 اى على خلاف ما ذكره الواحدى من جواز خفقه تعالى في وعيده وان جار
 ذلك لا عرب بناء على ان وجع الكذب ليس بذاتى بل يزول بعارض او على
 انه وان كان ذاتيا لكن ارتكابه مع المعصية احسن في عرفهم والقائل هو العلامة
 التفتازانى في شرح العقائد وقوله كيف وهو تبديل القول اشارة الى استدلال
 المحققين بانه اوجاز لازم تبديل القول واللازم باطل بقوله تعالى ما يبدل القول ادى
 واوردهما به بان هذا القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال من دوة
 على المطاوع وهو مدفوع بالاجماع على عدم التبديل والكذب فتدبر (قوله
 قلت ان حمل آيات الوعيد الى اخره) تفصيل لجمع ما يمكن في مقام الجواب
 عن دليل المعترلة ومحمد بن الفريفي بن جريح جانب المحققين بناء على
 ان الكذب صفة نقص يستحيل في شأنه تعالى عنده وليس باعتراض على المحققين
 كما وهم لانه معترف بان كلام الفريقين مبنى على ظاهر واشارته تهديد غير ظاهر
 اقول بل غير صحيح كما عرفت فالوجه ان التهديد في حذف القيد المخصصة عن
 آيات الوعيد والاول ما اشار المولى الخياط الى ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فلا يبق
 بشانه ان يبنى اخباره على المشبهة وانما يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب
 ولا تبديل (قوله فيشكل التفسير) اى التخاص عن لزوم التبديل والكذب
 اى الباطنين قطعا وما يستغرب ما قيل يمكن التخاص عنه بان يحمل آيات الوعيد
 على تعييد البينات بقيد الاستحلال او بغير ذلك كان بقول في آية القتل ان المراد
 من قتل مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تعلق القتل بالمشق وقائل ان مؤمن
 لاجل كونه مؤمنا لا يكون الا كافرا كما اشار اليه العلامة التفتازانى في كتبه والمصنف
 في المواقف فانه فاسد من وجهين الاول ان تعييد آيات الوعيد بقيد او توجيها
 بوجه ان منع تناولها لم تنكب الكيفية كان تخصيصا للذنب المعفور عن عمومات
 الوعيد فيكون مندرجا فيما قاله الشارح واشكال التفسير مبنى على تقدير عدم القول
 بشئ من التوجيهين والا فيلزم الخلف او الكذب قطعا شئ ان كلام في شكل
 التفسير عن لزومهما في مجموع آيات الوعيد وتوجيه بهما بحيث لا يلزمه
 لا يخاص المجموع عن لزومهما (قوله اللهم الا ان يحمل الى آخره) اشارة بقوله
 اللهم الى ضعفه كما اشار اليه الامم الرازي حيث قرئت بهذه الآية نجزا
 القتل عمدا هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المحققين
 قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقال ليوم يحزى كل نفس بما كسبت

وقال من يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان جزائه حصل بقوله تعالى فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا بخلاف ما اذا كان اخبارا عن انه تعالى سيفعل انتهى وبالجملة حل جميع آيات الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعيد جدا (قوله من غير وجوب عليه واستحقاق من العبد الى آخره) انما عطف الاستحقاق على الوجوب لان استحقاق العبد منشأ الوجوب عليه تعالى عند المعتزلة واثبات الشرطية الاولى من كلام المصنف اعني كون الاثابة بالفضل موقوف على ابطال الاستحقاق بان يقال لا مدخل للعبد في طاعته فكيف يستحق شيئا ولو تنزلنا الى ان له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والماتريدية فمجموع طاعته لا يكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتي له في الدنيا من النعم فكيف يستحق شيئا في مقابلة الفضل وبهذا ظهر ان المراد من الاستحقاق المنفي هنا هو الاستحقاق عقلا بمعنى كون الثواب والعقاب حقا لازما يقبح تركه لا الاستحقاق وعدا او وعيدا بمعنى ترتيبهما على الافعال والتروك وملازمة اضافتهما اليهما في مجازي العقول والاعادات اذ قد ورد الكتاب والسنة بذلك واجمع السلف على ان الطاعة تكون سببا للثواب والمعصية تكون سببا للعقاب وهو المراد ممن حل عليه آيات الوعيد فلا تناقض بين نفي الاستحقاق هنا واثباته هناك ولا يمكن دفعه بان المنفي هنا استحقاق الثواب والمثبت هناك استحقاق العقاب اذ لا استحقاق عقلا في شيء منهما عند الاشاعرة ولذا احتاجوا الى دفع توهم الظلم بقوله (وان عاقب بالمعصية فبعده) اي عدم جوره وظلمه فالباء الداخلة على العدل للمصاحبة والملازمة وعلى الفضل للسببية اذ الكرم يكون سببا للثواب وعدم الجور لا يكون سببا للعقاب وان لا بسببه (قوله لانه لاحق عليه تعالى) دليل لكون العقاب بالعدل المنافي للظلم بكل من المعنيين الآتين وهذا لتول نفي الظلم بالمعنى الثاني وقوله والكل ملكه نفي للظلم بالمعنى الاول اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه اذا كان للعاصي حق عليه تعالى من وجه فربما يقابل عصيانه لحقه فيتكافيان فيكون وضع العقاب عليه وضعا في غير محله اللايق وان كان في ملكه فيكون ظلما بالمعنى الثاني كضرب المولى غلاما على عصيانه وقد خلاصه العبد عن قتل الساطان واما اذا لم يكن للعبد حق على المولى بوجه فلا يكون عقابه على العصيان ظلما له بشيء من المعنيين كما لا يخفى فليس قوله

والكل ملكه دليلا آخر كما ظن (قال المصنف ولا يبيع منه) عطف على قوله ولا يجب عليه شيء فيكون من اوازم نفي الحاكم عليه ايضا لما عرفت انه من عطف اللازم على اللزوم ثم المراد ايس شيء من افعاله تعالى فيها بمعنى متعلق الذم كما هو القبح بالمعنى المتنازع فيه (قوله لا يفعل القبيح) اي لا يتصف بفعل قبيح وان اوجده في العباد لان الفاعل من اتصف بالفعل لا من اوجده فاعلهم من اتصف بالقيام لا من اوجده كالاسود ما اتصف بالسواد لا من اوجده السواد فيه فايوجد القبيح ايس يبيع بل الاتصف به (قوله لان الحسن والقبح العقليين لي آخره) تلخيص الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعل منه تعالى فيها بمعنى متعلق الذم فذلك القبح امر في ذات الفعل بحيث يدرك عقلا او عند شارع يدرك بخطابه والاول باطل والازم القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل عند الاشاعرة وبطلان الثاني ظاهر فليس من شأن افعاله تعالى ان تكون قبيحة بهذا المعنى (فان قلت هذا دليل جار في ان ايس من شأن افعاله تعالى ان تكون حسنة بمعنى متعلق المدح مع تخالف حكم المدعي) قلنا الجريان ممنوع اذا المراد من الحسن والقبح الشرعيين هنا ما يستفاد من خطاب الشرع لمتعلق بالافعال سواء بالافتضاء والتخيير او بالمدح او الذم وقد تعلق خطابه تعالى بافعال نفسه بالمدح والثناء عليه واجمع الانبياء عليهم السلام والجميع على ذلك دون الذم فقد ثبت حسن افعاله تعالى بالشرع فن قال في نفي الشرعيين اذ لا شارع فوقه تعالى حتى شرعهم له تعالى وايضا لا يتصور الثواب والعقاب بالنسبة الى افعاله تعالى فقد غفل عن ذلك وقد اشير في شرح المقاصد الى النقض المذكور مع جوابه (قوله لا تكرر وتقرر) من انه المالك على الاطلاق فله التصرف كيف يشاء وانه لاحاكم عليه وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات وهذا اجال وما ذكره في ابطال معنى الظلم تفصيل لهذا الاجال فلا استدراك لان الاجال لا يغني عن التفصيل والاظهر ان ما تكرر عبارة عن كونه تعالى ملكا على الاطلاق وانه تعالى لاحاكم عليه ولا واجب عليه (قوله وعلى وضع شيء في غير موضعه) كافي القاموس وغيره ويقرب منه ما في نهاية ابن الاثير من ان الظلم تجاوز الحد وهذا المعنى اعم مطلقا من الاول لان المراد من وضع الشيء موضعه اللابقي به في الواقع وان لم يكن ملك الغير سواء كان ترك وضعه فيه موجبا للقبح عند كازمه المتصلة في ترك العوض والثواب او شرعا كما في ظلم الشخص لنفسه بالامسوى اذ اللابقي شرعا ان يضع نفسه في العبادات ويستعمل اعضائه فيما خلقت هي له

من الطاعات او عرفا كما في قولهم ظلم الارض اذا حفرها في غير موضع حفرها
 المتعارف وبالجملة فكل من جاوز الحد في مجاري العقول والعادات فهو ظالم
 بهذا المعنى ولذا قالوا في المثل من استرعى الذئب فقد ظلم وكما ان الظلم بالمعنى
 الاول محال في حقه تعالى فكذا الظلم بهذا المعنى اذ لما كان تعالى ما لكأعلى
 الاطلاق ولا حاكم عليه تعالى من العقل والشرع والعرف ولا واجب عليه لم يكن
 لفعاله تعالى حد دون حد وموضع يليق به دون موضع كل موضع ممكن فهو
 يليق به وهو من حدود افعاله تعالى وانما تعرض بهذا المعنى لان غرض المص
 من هذا الكلام رد المعتزلة وهو لا يحصل بمجرد نفي الظلم بالمعنى الاول (قوله والله
 تعالى احكم الحاكمين الخ) لا يخفى ان الظاهر منه انه استدلال على نفي الظلم بالمعنى
 الثاني وعنه تعالى بانه تعالى لو وضع شيئا في غير موضعه اللايق لكان ذلك الوضع
 اما بحكم حاكم عليه بوضعه فيه او للجهل بكونه لا ببقائه او للعجز عن وضعه في موضعه
 وعدم القدرة عليه واللوازم كلها باطلة في حقه تعالى وفيه ما فيه من وجهين
 الاول انه يدل على ان لافعاله تعالى مواضع لا يفتقر بها الى واجب عليه وضعا فبها دون
 غيرها ولذا قيل هذا الكلام منه استدلال على مذهب المعتزلة وقوله وايضا الماعلم
 الى آخره استدلال على طور الاشاعة ولا يخفى ان كلا الاستدلاليين على طور المعتزلة
 الثاني ان كلام الاستدلاليين انما يدل على ان لا شيء من افعاله المحققة بظلم بالمعنى
 الثاني ولا نزاع فيه للمعتزلة بل نزاعهم في افعاله المقدرة بمعنى لو ترك العوض او الثواب
 كان ظلما وللاشارة اليه قال المصنف ولا ينسب الى افعاله ظلم فلا يكون شيء
 من الاستدلاليين في مقابلة المعتزلة فالصواب الاستدلال بما اشرنا ولا مختص
 الابان يقال انه اكتفى عن دليل نفي الظلم بالمعنى الثاني بدليل نفيه بالمعنى الاول بناء
 على ان كونه تعالى ما لكأعلى الاطلاق متصرفا كيف يشاء مستلزم لانتفاء
 الحاكم والواجب عليه تعالى وهذا القول منه دفع توهم الظلم بالمعنى الثاني في بعض
 الافعال المحققة كالامانة جوعا او عطشا بدليلين عقليين معتبرين عند الماتريدي
 كالمعتزلة بعد دفعه بدليل معتبر عند الاشاعة ليتضح انتفاء الظلم في افعاله تعالى
 عند جميع المذاهب (قال المصنف لا غرض لفعاله) قال الشريف المحقق
 في حاشية مختصر المنتهى الغرض والعللة الغائية ما لا يجله باقدام الفاعل على فعله
 وقد يخالف الفائدة كما اذا اخطأ في اعتقادها انتهى فعلى هذا بين الغرض
 والفائدة عموم من وجه بحسب الحمل لان غاية الغرض والعللة الغائية بحسب

وربما يشاء يحيى الدرب
 ام القاه
 على الدار لها رعاها

من يربط الظلم بالعقوبات
 فان اذ الناس من رباط الظلم

بلين ان تصدر عنه
 تعالى

الوجود الذهني وكون اشئ فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجي فان فعل
 الفاعل لاجل اعتقاد انه يترتب عليه المصلحة الميية فان لم يخطأ في اعتقاده
 بان يترتب تلك المصلحة على فوله فتلك المصلحة غرض باعتبار الوجود المسمى
 وفائدة باعتبار استفادتها من ذلك الفعل وغاية باعتبار وقوعها في نهاية الفعل
 وان اخطأ فتلك المصلحة غرض وليست بفائدة وغاية حيث لم توجد في الخارج
 وان فعل لاجل اعتقاد ترتبها عليه و اخطأ في الاعتقاد لكن ترتب على فوله
 مصلحة اخرى غير ملحوظة عند قصد الفعل فتلك المصلحة المترتبة فائدة وغاية
 وليست بغرض ولا ينافيه ما ذكره في رسالة مستقلة حيث قل اذا ترتب اثر على فعل
 فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة ومن حيث انه طريق
 للفعل ونهايته يسمى غاية له فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك
 الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل
 يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وبالقياس الى فوله علة غاية فان غرض والعلة
 الغاية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار و اذا لم يكن سببا للاقدام كان فائدة
 وغاية فقط فالغاية اعم مطلقا من العلة الغاية انتهى وذلك لان مراده من الغرض
 هنا هو الغرض الموجود المسمى بالاسمين كما صرح به ابو من الغرض في الحاشية
 مطابق الغرض سواء كان موجودا في الخارج او لا نعم يتجه عليه ان كون الفائدة
 والغاية متحدتين بالذات محل نظر اذ قد يترتب الفائدة في اثناء الفعل ففائدة
 اعم مطلقا من الغاية اللهم الا ان يعتبر انقسام الفعل الى اجزاء ذات نهايات
 (قوله فهو المحرك الاول) لانه الباعث للارادة ومحرك المحرك شئ فهو الارادة
 الجازمة والتحرك ههنا من باب المجاز بمعنى سبب الحركة في افعال العباد والتقديم
 في قوله وبه يصير الفاعل الى آخره للمحصراي لا بدونه لان الغرض هو العلة الغاية
 ومطابق العلة مفسرة بما يتوقف عليه وجود الشئ وحاصل مراده ان لا غرض
 الموقوف عليه نوع تأثير في الفاعل و لاجل ذلك شبهوه بالفاعل وقاوا
 ان العلة الغاية علة فاعلية لفاعلية الفاعل تنبيه على ذلك وتأثر والله
 تعالى اجل من ان يكون متأثرا بشئ من انواع التأثير النسي من جهة
 الممكنات التي من جملتها الصالح والاعراض او مستكملا بشئ منها فاندفع
 كثير من الاوهام نعم يتجه عليه ان غاية ذلك لتأثير عبارة عن سببية تعلم
 للارادة والفعل واستحالتها في شأنه تعالى ممنوعة فالاولى ان يعرض عنه
 ويأتي بما ذكره القوم من الوحيين الاول ما يذكره من لزوم الاستكمال بالتأثير

الثاني لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعله تعالى لما كان حاصلا بخلافه تعالى
ابتداء بل بديعية ذلك الفعل وبتوسطه لان ذلك معنى الغرض والا لزم باطل
لما ثبت من استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية
والتبعية من البعض الآخر وفيه بحث اشار اليه في شرح المقاصد ولهم دليلان
اخران احدهما لو كان لكل فعل غرض لزم التسلسل المحال فلا بد من الانتهاء
الى فعل لا غرض عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع
لاحد لكنهما انما يدلان على سبب العموم لا عموم السلب المراد هنا وورد الشر يف
المحقق على الاول بانه يجوز ان ينتهي الى فعل هو غرض لذاته اذ لا يجب في الغرض
كونه مغايرا للفعل بالذات بل يكفي فيه التغير الاعتباري كافي بمحصل العلوم الغير
الآلية (قوله وايضا كل من بفعل لغرض الى آخره) اذ لو لا الاولوية هناك لم يكن
ملاحظة ذلك الغرض من حجة لجانب الفعل وحاملة عليه ولذا لم يلزم الاستكمال
بالغير في الفعل بلا غرض فانه بمجرد الترجيح والارادة بلا مرجح لكن عدم
كفاية الاولوية بالنسبة الى غير الفاعل في الحمل والترجيح محل نظر لا بد من دليل
يدل عليه ودعوى البدهة غير مسموعة (قوله لزم كونه مستكملا بغيره) لانه بايجاد
فعل يترب عليه الغرض كان محصلا لتلك الاولوية الراجعة الى ذاته ومحصل
تلك الاولوية استكمال بسبب الغير من جملة الممكنات وهو ذلك الغرض سواء
كان حصول ذلك بايجاد ذلك الفاعل او بايجاد غيره كما في استكمال العبد بمحصل
اغراضه عند اهل السنة وهذه الدقيقة لم يقل وهو ايجاد ذلك الغرض
والاتصاف به فان ذلك الاستكمال في مجرد السببية لحصول الغرض ولو كسبا
قبل ان كان المراد بالغرض ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر
المترتب فالمراد استكماله تعالى بايجاده والاتصاف به ثم اورد عليه بان ايجاد
نفس الفعل فكيف يكون غرضا منه ثم اجاب بان التغير الاعتباري بين الفعل
والغرض منه كاف والكل فاسد اما التوجيه فلما عرفت واما الايراد فلان الفعل
هو البعث مثلا والغرض هو ايجاد هداية الخلق وهما فعلا متغايران ولو سلم
فمحصل الكمالات معنى عام له اسباب من جعلتها ايجاد الهداية كما ان التأديب له
اسباب من جعلتها الضرب والسبب والمسبب متغايران بالذات وان كان احدهما
من الاعيان والاخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لو كان تقرير
هذا الدليل مبنيا على كفاية التغير الاعتباري بين الفعل والغرض منه لما استدلوا
بعد هذا بلزوم التسلسل في الاغراض لان تلك الكفاية قاذرة فيه كما عرفت
(قوله لا يكون باعثا له بديهة آه) قد عرفت ان دعوى البدهة هنا غير مسموعة ولذا

قال صاحب التوضيح في بحث الالة هذا الجواب غير مرضي لانا لان سلم انه اذا استويا
بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضنا و باعنا ولا نسلم انتر جميع من غير مرجع
لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجعة انتهى اي مرجعة
لتعاقب الارادة بايجاد الفعل من الفاعل المختار فلا يرد ان المرجع هو الارادة
لا الاولوية فان قلت هذا يناقض استناد الكل اليه تعالى ابتداء قلت ترتب المصالح
والاغراض على افعاله تعالى عادي بمعنى جريان عادته تعالى على ايجاد تلك
المصالح عقيب افعال مخصوصة لا عفي بمعنى توقف المصالح عليها والمذاق
للاستناد الابتدائي هو التوقف لا غير وذلك لان عادته تعالى جارية على ايجاد
هداية الخلق عقيب ارسال الرسل وان كان قادرا على ايجادها بدون ارسال
فلا اشكال (قوله وما شاهد الى آخره) منع الشرطية الاولى التي ادعى بداهتها
مستندا بما يشاهد من فعل الفاعل مع عدم الاولوية بالنسبة الى نفسه وذلك
المنع منه مبنى على ما قدمنا من ان دعوى البداهة غير مسموعة في محل النزاع
والادفع المقدمة البديهية غير موجه وقوله فانه في الحقيقة يفعله الى آخره
جواب عن المنع المذكور بابطال سنده ولك ان يحمل المشاهد معارضة
في الشرطية الاولى بناء على تنزيل بداهتها منزلة الدليل كما ذكره ابو الفتح فيكون
معارضة في المقدمة لا غصبا فحينئذ يحمل الجواب على المنع (قوله لا الخالي
عن الغرض الى آخره) يعني العبث مالا فائدة فيه لاما لغرض فيه ولا يلزم من انتفاء
الغرض انتفاء الفائدة لما عرفت ان بينهما عدم مان وجه ولما توهم ان يقال كما لا يلزم
من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كذا لا يلزم من انتفاء وجودها فلا يظهر
عدم كون فعله تعالى عبثا بالمعنى الذي ذكر دفعه بقوله و افعاله تعالى مشتمة
الى آخره وقوله لا ينحصر للاشارة الى ان لكل فعله تعالى فوائد كثيرة وذلك لدفع
توهم آخره انه قد يطاق العبث على مالا فائدة يعتد بها فيه فاشار الى ان شيئا
من افعاله تعالى ليس عبثا بشئ من المعنيين ومن غفل عنه قال ما قال (قوله
وان كانت معلومة له تعالى الى آخره) دفع لما توهم ان الفوائد المنبئة على الفعل
انما لا تكون غرضنا لعدم علمنا بترتيبها على الفعل اذا علمنا لكان الغرض
مجموعها اذ لا شبهة ان تحصيل الفوائد المتعددة اهم من تحصيل واحدة منها فعلمه
تعالى بترتيب الكل يستلزم كون جميعها غرضنا وحاصل الدفع ان العلم بترتيب
الفائدة على الفعل لا يستلزم كونه غرضنا حاصلا على الفعل والالكان الاستظهار
والانتفاع وغيرهما غرضنا للفارس العالم بترتيبها على الغرض والالزام باطل
لان غرضه هو الثمرة لا غير وانت تعلم انه في صورة العلم بترتيب يجوز ان تكون

تلك الفائدة غرضا بالتبع وان لم يكن غرضا اصليا فالاولى ان يقال كن يذهب
الى المسجد لغرض الصلوة او الى الكعبة لغرض الحج مع العلم بترتب روية المنبر
في المسجد وترتب المشاق السفرية على الذهاب فلو كان العلم بالترتب مستلزما
لكون المترتب غرضا لكان الغرض روية المنبر والمشاق السفرية مع انها ليست
غرضا لاصالة ولا تبعا وما قيل وان لم يستلزم العلم بترتيب المنافع للغرضية لكن
كونها مرادة مستلزما لها ظاهر البطلان لان جميع افعاله تعالى مرادة له تعالى
وفاقا من الكل فلو كان الارادة مستلزما لغرضية المراد لبطل قول الاشاعرة
بنفي الغرض وقد عرفت ان الغرض هو المرجح لتعلق الارادة مثل (قوله والايات
والاحاديث الخ) دفع معارضة بدليل نقلي بان يقال لو لم يكن شئ من افعاله تعالى
معللا بالغرض لما وقع التعليل في الايات والاحاديث لكنه واقع (قوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على
بنى اسرائيل الآية) وامثالهما شائعة في القرآن والحديث وحاصل الدفع
ان وقوع التعليل في الايات والاحاديث ممنوع وانما يتم ذلك لو لم يكن مؤولة
بحمل اللام فيها على لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا الآية وانكر البصريون لام العاقبة قال الزمخشري
والتحقيق انها لام العلة وان التعليل مجاز لا حقيقة انتهى وذلك التجوز
اما في اللام بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه ترتب العداوة على الالتقاط
بترتب الغرض على الفعل المعمل به كما قيل واما في المجرور بطريق الاستعارة
الممكنية بتشبيه العداوة بالغرض في الترتب على الفعل وادخال اللام عليها
تخييل اما على حقيقتها او على ان نجعل استعارة لما يشبه التعليل ايضا ولقائل
ان يقول لا بد للمجاز من قرينة صارفة وما ذكره من الدليل انما يكون قرينة
لو كان قطعيا وليس كذلك فلا وجه لحمل جميع لامات التعليل في النصوص
على المجاز ولذا ذهب اكثر ما ترى يدية ومنهم الصدر الشريفة الى تعليل افعاله
تعالى بالاغراض وذهب العلامة التفتازاني في كتبه الى ان تعليل بعض افعاله
تعالى معلوم قطعا وعليه مبني القياس او اما الحكم بتعليل جميع افعاله بالاغراض
فمحل بحث (قوله فاذا نفيت ذلك) صحة الدليالين اللذين ذكرناهما على نفي
التعليل ورد دليل المعترلة على اثباته علمت الى آخره وقد عرفت ما في دليله وايضا
لاستحالة في الاستكمال المترتب على الافعال كتعلق السمع والبصر المتربين

على ايجاد المسموع والبصر فظاهر ان ما اوردته على العلامة ليس بـ"بسي" اصلا
فان مراده ان ادلة نفي التعايل ضئيفة لا يكون صارفة للنصوص عن ظواهرها
فالوجه ان يحكم بالتعليل فيما ورد النصوص بتعليله ويسكت عما عداه او يحكم بنفي
التعايل في ذلك جهما بين الادلة المتعارضة العقلية والعقلية وما قبل ان مراد العلامة
ان الحق ان تعايل بعض الافعال بالاغراض التي هي الحكم والمصالح ظاهر
لاسترة فيه ولا مجال للانكار فلا يصلح لان يكون محلا للبحث والنزاع وامانه عليه
بانه لا يخاو قول من افعله تعالى عن غرض فعمل بحث وصالح للنزاع لكون
التعليل في بعض الآخر غير ظاهر يدل على هذا ما ذكره في التهذيب حيث قال
تعايل بعض افعله تعالى بالاغراض ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس
فالاقرب حل الخلاف على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لا بد
من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا للتسايل وبانه لا يعمل لتخليد الكفار
نفع لاحد انتهى فعلى هذا لا يرد على ما ذكره الشارح بل يمكن ان يختار كل واحد
من شقي الترديد انتهى ففيه نظر لان دال الاستكمال مذكور وهو على تقدير تمامه
يدل على عموم السلب وكذا الدليل الاول فالشارح بنازعه في تعليل البعض
فبذلك التحرير لا يندفع عنه ايراد الشارح وايضا محاكمة العلامة في التهذيب
منافية لما ذكره في شرح المقاصد من ان استدلالهم بلزوم الاستكمال بالغير وبلزوم
اتقاء الاستناد الابتدائي دليلان يدلان على عموم السلب الا ان يقال انه جعل
الاشاعة فريقتين فريقتين ذهبوا الى عموم السلب واستدلوا بهما وفريقتين ذهبوا
الى سلب العموم واستدلوا بدليلي التسلسل والتخليد ثم حاكم بين الفريقين ورجح
ما ذهب اليه الفريق الثاني والشارح اختار ما ذهب اليه الفريق الاول ومذهبا
الفريقين مندافان (قال المصنف ولا حاكم سواء الخ) المراد بالحاكم ما في قوله
ولا حاكم عليه بدليل تفريع سلب الحكم عن العقل ولذا قال الشارح هذا مما علم فيما
سبق يعني دليل هذا الحكم علم في بيان قوله ولا حاكم عليه من الاستدلال بالآية فلا حاجة
الى الاعادة فليس مراده انه معلوم مما سبق من كلامه فيكون تكرارا حتى يتوجه
ان يقال قد علم من قوله لا حاكم عليه انتفاء الحاكم عليه من قوله وبحكم ما يريد انه الحاكم
في كل ما يريد ولا يلزم منهما عدم الحاكم سواء جواز ان يكون هناك حاكم سواء يحكم
على غيره تعالى كما هو بحكمه على ذلك الغير لا يقل بل ذلك الحاكم واقع لا يصح نفيه
وهو المولى الحاكم على عبده والمالك الحاكم على رعيته لا نافي عن المراد نفي

الحكم بحسن الاشياء وفجورها بالمعنى المتنازع فيه او المراد من يصدر عنه الحكم
ومن سواه لا يصدر عنه الحكم بل حكمه بايجاد الله تعالى اياه عند اهل السنة
كأمر (قوله الاول صفة الكمال الى آخره) يعنى ان الحسن كون الصفة صفة
كالو القبح كوالصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبح اى لمن اتصف به نقصان وانخفاض حال ثم المراد كونهما
صفتى كمال ونقص فى نفس الامر مع قطع النظر عن كونهما ملائما للغرض ومنافرا
او ممدوحا ومذموما عند الله تعالى وفى حكمه فيهما بهذين المعنيين من الصفات
الحقيقية لا الاضافية فعلى هذا يلزم ان يكون الحسن والقبح بهذا المعنى حسنا
وقبحا عند الواجب تعالى وعند جميع العقول لان ما فى نفس الامر لا يختلف بالنسبة
الى شخصين كما ان الجسم الواحد لا يكون اسود وابيض بالنسبة اليهما والى
جميع ذلك اشار المحقق الشرى فى شرح المواقف ومقاله بعض الافاضل
من ان المراد هنا كونهما كذلك عند العقل ويختلفان باختلاف العقول لا كونهما
كذلك فى نفس الامر والارجع هذا المعنى الى المعنى الثالث فان كل ما كان كالا ونقصانا
فى نفس الامر فهو متعلق المدح او الذم وهذا ليس الا المعنى الثالث فلا وجه
لكون الاول عقليا بالاتفاق والثالث مختلفا فيه ففيه نظر من وجوه اما لافلان
المعنى الثالث ايسر مقصورا على مجرد تعلق المدح والذم بل اخذ فيه معهما تعلق
الثواب والعقاب ايضا ولا نسلم ان كل ما كان كالا ونقصانا فى نفس الامر فهو متعلق
الثواب والعقاب كيف وصفات الله تعالى كمال بهذا المعنى وليست مما يتعلق به الثواب
هذا خلاصة ما ذكره بعضهم فى الجواب عنه ولا يخفى انه انما يدفع ذلك اذا خص المعنى
الثالث بافعال العباد واما اذا عمم من افعاله تعالى بحذف الثواب والعقاب كما قالوا
بناء على ان المعتزلة حذفوهما فى اثبات الحسن والقبح العقليين فى افعاله تعالى
فلا واما ثانيا فلان المعنى الاول شامل للصفات والافعال الاختيارية والمعنى
الثالث مخصوص بالافعال وهذا ظاهر ولو سلم فغاياته ان المعنى الاول يستلزم
الثالث واللازم يغير المزوم وبما تحكم العقول بالمزوم اى بكونهما صفتى كمال
ونقص وتتردد فى كونهما ممدوحا ومذموما عند تعالى ولو سلم الكل فغاياته
ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث الشامل بحسب المفهوم لما عليه
الاشاعة من الحسن والقبح الشرعيين من غير ان يكون للافعال حسن وقبح
بالمعنى الاول فى ذاتها وذلك لا يستلزم الرجوع اليه بالانحداد والرجوع الى بعض
اقسامه غير محذور فتأمل واما ثالثا فلانه لو كان الحسن والقبح بالمعنى الاول صفة

الكمال او النقص عند العقل لا في نفس الامر لم يكن للاشارة ثبات شمول
علم الواجب بلزوم الجهل النقص في نفس الامر ولا لاثبات ثبات امتناع
التكليف بما لا يطاق بلزوم الجهل او السفه كاثبات الترح امتناع الكذب ولا
للمتزلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى للثبات بلزوم ما هو
نقص عند عقولهم وان لم يكن نقصا في نفس الامر فالحق ما شاء راليه الشريف
(قوله والثاني ملازمة الغرض ومنافرة) فما كان ملازما للغرض كان حسنا وما
خافه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي
الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئا منهما كذا في المواقف وشرحه
والاولى اثبات الواسطة بينهما بالمعنى الاول ايضا واما الواسطة بينهما بالمعنى
الثالث فيسبغى ' الاشارة اليها من الشريف قيل قال المصنف في شرح مختصر
الاصول ان فعل الله تعالى لا يوصف بحسن ولا قبح بهذا المعنى لتزعمه عن
الغرض وانت خير بانه انما يتم اذا كان المراد ملازمة العقل او منافرة لغرض
فاعله لكنه يحمل نظر كيف انه حينئذ لا يكون من قبيل ما يختلف بالاعتبار مع انه
يقولون كذلك انتهى وليس بشئ لان مراد المصنف ان هذا المعنى لا يجمع
المعنى الثالث في افعاله تعالى والالزم ان يكون افعاله تعالى ملازمة لغرضه
او منافرة له لان المعنى الثالث هو الحسن والقبح عند تعالى كما ستعرف والالزم
باطل لتزعمه عن الغرض (قوله ثابتن للصفات في انفسها الى آخره) لا يخفى
ان المعنى الاول ثابت للصفات في انفسها دون المعنى الثاني المختلف بالاعتبار
والا كان صفة حقيقية غير مختلفة بالاعتبار كالمعنى الاول فالصواب ذكر هذا
التقييد في المعنى الاول وتركه هنا كما في شرح المواقف الا ان يحمل على المعنى مع
قطع النظر عن ورود الشرع بهما وبما يدل عليهما ويؤيده قوله وان ما خذهما
العقل اي يدركان بالعقل بدون ورود الشرع وقوله بخلاف اي معنى الثاني
بالاعتبار فان قيل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاصدقائه
ومخالف لغرضهم فدل هذا لاختلاف على انه امر اضافي لصفة حقيقية
والالم يختلف واپس المراد ان كل فرد من افراد هذا المعنى يختلف بالاعتبار
اذ قد يكون الغرض غرض العامة فلا يختلف باختلاف الاقوام كما في حسن
العدل وقبح الظلم بهذا المعنى على ما قالوا انهم ان الاول تقديم حديث الاختلاف
على قوله ولا نزاع الى آخره واعلم ان المعنى الثاني مخصوص بالافعال الاختيارية

وان بين الحسن بهذا المعنى و بينه بالمعنى الاول عموما من وجه لتصادق فهمهما
 في تعلم العلوم وانفراد الاول في الصفات الذاتية الكمالية وانفراد الثاني في قتل
 زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه وكذا الكلام في القبح بهذين المعنيين (قوله والثالث
 يتعلق المدح والذم الى آخره) فباعتبار به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى
 حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به
 شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله
 تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب كذا في شرح المواقف
 وحاصل هذا المعنى كون الفعل ممدوحا ومذموما عند الله تعالى اعلم من ان يكون
 لذاته او لجهة من جهاته واعتباراته او لشيء منها (قوله وهو محل الخلاف)
 اى المعنى الثالث هو المراد في محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في انهما عقليان
 او شرعيان قال في شرح المقاصد قد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان
 وعند المعتزلة عقليان وايس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال
 والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملازمة للغرض وعدمها كالعقل والظلم والجلمة
 كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل
 ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق
 فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وبمعنى التعرض
 للثواب والعقاب على كون الكلام في افعال العباد انتهى وانما قالو بالجلمة كل
 ما يستحق الى آخره لان الحسن والقبح بمعنى آخر مدركا بالعقل ايضا اورده صاحب
 التوضيح بدل المعنى الثانى هنا وهو ملازمة الطبع ومنافرته كالحلو والمر فالدواء
 المر البشيع قبيح بهذا المعنى وحسن بمعنى ملازمة الغرض والاولى لاهل الفن
 ان يتعرضوا به لان غرضهم من تفصيل هذه المعاني ونحرير محل النزاع تحقيق
 الجواب عن ادلة المعتزلة والتعرض لهم بانهم اشتبهوا بعض المعاني وبعض
 الآخر فانهم لما استدلوا على كونها عقليين بان مثل حسن العدل والاحسان
 وقبح الظلم والكفر انما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين كالبراهمة
 والديوية مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم وكذا حسن الصدق وقبح الكذب
 وحسن انقاذ من اشرف على الهلاك فيما لا يتصور للمنفعة ونحوه ولو بالمدح
 والثناء عليه وقبح ترك ذلك الانقاذ فاولم يكونا ذاتيين يدركان بالعقل بل شرعيين
 لما اتفقوا على ذلك اجاب الاشاعرة عن هذه الادلة بما حاصله ان الحسن المتفق
 عليه في العدل والصدق بمعنى الملازمة لغرض العامة وفي الانقاذ بمعنى الملازمة

لا طبع للمجانسة بين المنفذ والمشرّف لا بالمعنى المتنازع فيه وتلخيص كلام الاشاعرة
 كما اشار اليه العلامة بهذا القول ان الحسن والقبح بالمعاني الاخرى يكونان مدارا
 للمدح والذم لكنهما مدح وذم في مجاري العقول والامادات ولا يترتب عليهما
 الثواب والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند الله تعالى وهما بسائر المعاني
 لا يستلزمان الحسن والقبح بالمعنى الثالث وانت خير بان ماهو صفة كمال او نقص
 في نفس الامر فهو ممدوح او مذموم عند الله تعالى ايضا كما عرفت والذات قال
 صدر الشريعة في تعليل العلوم الاعتراف بكونهما عقليين بالمعنى الاول
 يوجب الاعتراف بكونهما كذلك بالمعنى الثالث لان كل كان او نقصان بحمد
 او ذم عقلا فالاعتراف بذلك وانكار هذا بعيد عن الحق انتهى ولا مخلص الا بان
 يقال ليس كل مدح او ذم مما يترتب عليه الثواب في الجنة والعقاب في النار لانه تعالى
 مدح افعال نفسه ولا ثواب ومدح مطلق العلم (بقوله تعالى هل يستوى الذين
 يعلمون والذين لا يعلمون) بتزويل التعدى منزلة اللازم للقصد الى حقيقة العلم
 المؤدى الى التعميم كما ذكر في علم المعاني لكونه صفة كمال في نفسه لاي غرض
 حصل مع ان تحصيله لغرض فاسد مذموم عنده تعالى فحصيله ممدوح عنده
 تعالى لكونه صفة كمال في نفسه ومذموم عنده تعالى لامر خارج هو الغرض
 الفاسد واصل هذا هو مراد العلامة من التفسير بقوله بمعنى استحقاق فاعله الى
 آخره وبالجملة فالمعنى الاول لا يستلزم المعاني الثالث وكذا الثاني والرابع الذي
 ذكرناه لا يستلزمانه لان تحصيل اسباب المعصية حسن بهذين المعنيين وقبح
 بالمعنى الثالث فليس مراد الاشاعرة ان هذه المعاني لا يجتمع في فعل واحد اذ قد
 اجتمع الاخيران عندهم في العدل والظلم وقد يجتمع الثلاثة في فعل واحد كعلم العلوم
 وتركه فان التعلم مثلا باعتبار كونه صفة كمال في نفسه حسن بالمعنى الاول وباعتبار
 كونه ملائما لغرض حسن بالمعنى الثاني وباعتبار كونه متعلقا بمدح بحيث يترتب
 عليه الثواب حسن بالمعنى الثالث اذا كان لغرض صحيح (قوله لاستواء الافعال
 في انها الى آخره) يعني ليس لها في ذواتها جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل
 بدون الشرع بخلاف المعتزلة قالوا في بين المذهبين ان الامر والنهي عند
 الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهى عنه
 فقبح عند المعتزلة من مقتضاته بمعنى انه حسن فامر او فبح فنهى عنه فالامر
 والنهي عندهم كاشانان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او بجهاته
 ووافقهما اكثر المترتبة بخلاف الاشاعرة (قوله قالوا لا فعل في نفسه الى آخره)

انما حل قوله في نفسه على معنى مع قطع النظر الى آخره ليشتمل جميع المذاهب
 الاية (قوله كحسن الصدق النافع) اي غير الضار لاحد وقبح الكذب الضار
 لاحد ثم المراد بين النفع والضرر او المأخوذ بوصف النفع والضرر بان يقال هذا
 الصدق النافع حسن وهذا الصدق الضار قبيح فان هذين الحكمين بديهيان
 مستغنيان عن الدليل والنظر اذ ليس فيهما ما ينا في الحسن والقبح بخلاف ما
 اذا قلنا هذا الصدق الضار حسن وهذا الكذب النافع قبيح اذ بما يخالج
 في الاوهام ان ضرر الصدق يزيل بحسنه ونفع الكذب يزيل فقبحه فيكون الاول
 قبيحا والثاني حسنا فيحتاج كل منهما الى نظر هو الدليل الدال على كون حسن
 الصدق وقبح الكذب ذاتيين لا يزولان بعارض فهما في المثالين باقيان على
 حسنه وقبحه فالقبح في الاول اضرار الغير لانفس الصدق والحسن في الثاني نفع
 الغير لانفس الكذب هذا على مذهب غير الجبائي منهم وان اريد تمثيل ما يدرك
 بالنظر على مذهبه يعكس فيقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما
 في التلويح اذ لما لم يكن الحسن والقبح عنده ذاتيين بل مما يختلف باختلاف
 الاعتبارات والاضافات كما في لطم البتيم على ما يجيى كان الكذب المشتمل على
 النفع حسنا والصدق المشتمل على الضرر قبيحا وحيث وجد في كل منهما ما يعضه
 في الظاهر احتيج في الحكم بهما الى نظر ودليل يدل على ان الحسن والقبح
 ليسا بذاتيين بل يختلفان بالاعتبارات والاضافات وبهذا يندفع ما اورده ابن
 الكمال على ما في التلويح حيث قال لا يخفى فسادُه وللإشارة اليه قال الشارح مثلا
 فلا يرد عليه ان الجبائي من الذين قالوا ان للفعل في نفسه الى آخره فلا بد من
 التمثيل على مذهبه ايضا ولك ان تقول حسن الصدق الضار وقبح الكذب
 النافع تمثيل على مذهبه ايضا لان المراد بالصدق الضار ما هو الضار في الجملة
 وبالنظر الى بعض الناس سواء كان نافعا للبعض الآخر او لا فاذا كان نافعا فعند
 الجبائي يكون حسنا باعتبار النفع وقبيحا باعتبار الضرر وكذا الكلام في قبح الكذب
 النافع (قوله وقد لا يدرك العقل الى آخره) قيل هذا ينا في قولهم بعقلية الحسن
 والقبح فان معناه انهما يثبتان بالعقل فقط كما ان قول الاشعري بشر عيتهما
 بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط وهذا وهم لان مدعى الاشاعرة ان كل ما هو
 حسن او قبيح بالمعنى المتنازع ثابت بالشرع ولا شئ منه ثابت بالعقل ومدعى
 المعتزلة ليس بعينه ثابتا بالشرع بل بالعمل بقريضة قولهم هذا فالنزاع في
 طرفي التناقض ثم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يكون له ولاية الامر

تأديبا رثعديا

والنهي على العباد وتلك الولاية انكرها الموافقون لهم في تلك الادراك
من الماتر بديلة فاندفع ما قبل ثبوت لبعض بالعقل والبعض الآخر بالشرع مذهب
بعض اصحابنا لا المعتزلة (قوله فهو مؤيد لحكم العقل الى آخره) يعني ان الحاكم
في القسمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد للحكمه واما القسم الثالث فالحاكم
فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جاءوا الحاكم في جميع هذه الاقسام
هو الشرع لا غير (قوله وذهب بعض المتقدمين منهم الى آخره) اي من المعتزلة
وهذا البعض هم الذين جاؤا ببدل الاوائل وقالوا ليس حسن الفعل وقبحه
اذا نه كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما
ثم جاء متأخروهم فاختلفو اذ منهم ما ذكره بقوله وذهب بعض متأخريهم الى آخره
و منهم الجبائي (قوله كما في اظم اليقيم) ولعل المتقدمين يجادلون لضمه لغرض
التأديب فعلا ولا غرض الظلم فعلا آخر فافهم (قوله والدليل على ان الحسن والقبح
الى آخره) لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما ينبغي ان يسمع عن افعال
العباد لا عن افعال الواجب تعالى ايضا والمعتزلة عموهم ساعن الكل
والاشاعة انكروهما في الكل (قوله ان العبد غير مستقل الى آخره)
الصواب ان يقول ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف والمقاصد لان
ما ذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لا ينافي مدخلة
العبد في فعله بحيث يمدح او يذم ويرتب عليه بتلك المدخلة استحقاق الثواب
والعقاب كما ذهب اليه الماتر بديلة وايضا كلمة على في قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال
على ترتيب الثواب والعقاب غلط والصواب الباء ويمكن دفع الاول بان عدم استقلال
العبد كناية عن كونه مجبور او عن الثاني بان على ههنا بمعنى الباء كما في قوله تعالى
حقيق على ان لا اقول كما في المعنى وبعد فيجده عليه ان المناسب هو الاكتفاء
بما يأتي من قوله لان افعال العباد كلها الى آخره واما اقتضاه على ترتيب الثواب
والعقاب وامراضه عن ترتيب المدح والذم فلا جل ان المصنف عطف على
الحسن والقبح كون الفعل سببا للثواب والعقاب عطف تفسير قوله ابتداء كي
لا بواسطة موجود آخر يتوقف وجود الفعل عليه كما ذهب اليه الحكماء وقوله
واما ان الله تعالى يوجد فيه الخ اشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحاب
الاشعري حيث ذهب الى ما ذهب اليه الحكماء من انه تعالى يخلق في العبد قدرة
وارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور كما سبق (قوله وعلى الوجهين الى آخره)
اذ لا مدخل للعبد في الفعل بحيث يستحق الثواب والعقاب ماعدا المحلية للفعل

والداعي وهذا القدر لا يوجب احدهما والا لا يتحقق العبد للثواب لحسن صورته
والعقاب لقبح صورته اذ قدم مدح الله تعالى حسن صورة يوسف عليه السلام
(قوله فغنى قوله ما حسنه الشرع الى آخره) فيه ان تفرع قول المص فالحسن
ما حسنه الشرع على نفي حكم العقل في الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب
والعقاب بأباه وبقتضى ان الحسن ما دل الشرع على وجود الثواب فيه ولا ثواب
في فعل الله تعالى ولا في المباح والجواب انه مبنى على ان معنى تعلق المدح والثواب
في تعريف الحسن عدم تعلق الذم والعقاب بقرينة تصريحهم بان افعاله تعالى
والمباح حسنة بهذا المعنى وحيث يشكك ما نقلناه عن شرح المواقف من اثبات
الواسطة بين الحسن والقبح بالمعنى الثالث الا ان يكون ذلك الاثبات ناظر الى
الظاهر ونفى الواسطة ناظر الى التحقيق (قوله وهذا التعريف يصدق الى آخره)
الظاهر انه اعتراض على التعريف بانه غير مانع عن الاغيار وهي فعل البهائم
 وغير المكلف من الانسان والجواب عنه انه ليس بتعريف بل محمول اعم من
الموضوع في الحكم المتفرع على ما سبق وان كان ما في المواقف تعريفا ولو سلم
فالتعريف بالاعم جائز ههنا لان الغرض بيان ان الحسن والقبح ليسا ما حسنه العقل
او قبحه ولو سلم فالمراد من جنس التعريف فعل ذي العلم الكامل فيخرج فعل البهائم
لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ولا يصح الجواب بتخصيصه
بفعل المكلف ولا يحمل قوله ما حسنه الشرع على ما امر به الشارع سواء كان
الامر لا بمحاب او للندب او لا باحة على ما اختاره صاحب التوضيح كما قيل
لانهما يستلزمان خروج افعال الله تعالى عن تعريف الحسن وانما ساغ
ذلك لصاحب التوضيح لانه اراد تعريف الحسن من افعال المكلفين كما هو
المناسب لعلم الاصول وقصد الشارح هنا ما يليق بعلم الكلام اذ يجب اعتقاد
كون جميع افعاله تعالى حسنة وبين المقامين فرق واضح وان خفي على القائل
(قوله وكذا ما قاله المصنف الى آخره) اي يصدق على فعل البهائم وغير المكلف
ذلك التعريف ايضا وهو مع كونه ايرادا عليه ايضا لا يخلو عن تأييد قوله فغنى قوله
ما حسنه الخ كما ان قوله وقال في شرح المختصر الخ مع كونه تأييدا للبراد
بفعل البهائم وجوابا عنه بفعل الصبي لا يخلو عنه وان خص الجنس بفعل
ذي العلم في الجملة اندرج فعل الصبي في الحسن وخرج فعل البهائم من غير اشكال
(قال المصنف و ليس لأجل صفة الخ) عطف على قوله فالحسن ما حسنه الشرع
عطف لازم على الملزوم لان كون الحسن والقبح شرعيين يستلزم انتفاء تلك الصفة

دلا

المذكورين

دلا
لأجل
بمعنى
صاحب مرسوم العلم
دلا

وكونهما شرعيين متفرع على نفي حكم العقل في حسن الاشياء وفتحها لان
 الحاكما اما الشرع او العقل واذا بطل لثاني بقوله ولا حاكم سواء تعين الاول
 ولا يخفى ان كون العقل حاكما وكونه حاكما عليه تعالى وكون بهن الافعال
 واجبا عليه تعالى كلها مبنية على ان يوجد في الافعال في نفسها اي مع قطع
 النظر عن ورود الشرع جهة تحسنة او مقبحة هي اما ذات الفعل عند اوائل
 المتألف او صفة حقيقية في الحسن والقبح عند من يليهم او في القبح فقط عند
 بعض متأخريهم او صفة اعتبارية فبهما عند البعض الاخر منهم كما عرفت
 فلو تعرض المصنف لنفي كون الحسن والقبح اذات الفعل ايضا وقدم هذا
 الكلام على الكل وفرع عليه جميع تلك الاحكام بان يقول وليس حسن الافعال
 وفتحها اذاتها ولا لاصفاؤها الحقيقية او الاعتبارية فلا حكم للعقل في حسنها
 وفتحها ولا حاكم ولا واجب عليه تعالى كالمطوف والاصلح و"معرض الخ لكان
 اولي بثبوت تلك الاحكام بادلها الالية لان تلك الجهة هي انداز الحسن والقبح
 المتقابلين وجودا وعندما ثبت اثباتها اثباتها ومن ثمة هاتهما والاشاعة على
 نفيهما ادلة منها ما ذكره الشارح من عدم مدخلة العبد في افعاله ومنها
 ما قدمنا من انه لو كان قبح الكذب ذاتيا لم يتخلف اقبح عنه في جميع احواله ونلزم
 باطل تخافه عنه فيما توقف عليه اتقا ذنبي من المهلكة وهو انما يتوهم على
 غير الجبائي ومنها ما في شرح المقاصد من انه لو حسن الفعل او قبح عقلا
 لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا واللازم
 فاسد لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (قال المصنف ولو عكس
 لكان الامر الخ) عطف على قوله وليس للفعل الخ لانه مما يتفرع على كون
 الحسن والقبح شرعيين ايضا ويمكن استفادة كونهما لذات الفعل من هذا
 الكلام لان جواز العكس موقوف على انتفاء مطابق الجهة المحسنة والمقبحة
 قبل وكذا يجوز العكس عند المتأخرين وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لان
 ذلك الحسن والقبح عندهم بحول الله تعالى بناء على ان افعال العباد وصدقاتها
 مخاوفة له تعالى بخلاف المتألف اذ ليس له تعالى عندهم ان يعكس امر
 بناء على انها مخاوفة لا لآباده عندهم وهو المستفاد من كلام صاحب
 التوضيح حيث قال وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعب
 عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق قبال العباد
 على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى اقول لو كان قبح
 التكليف بما لا يطاق بحول الله تعالى اياه فبما عندهم وكذا قبح الكذب

عند بعض الاشاعرة ومنهم العلامة التفتازاني والشارح لما امكن لهم الحكم
بامتناع صدورهما عنه تعالى نعم يمكن العكس في البعض عندهم ولو مع بقائه
الصفة المحسنة والمقبحة لان محسين تلك الصفة او تقبيحها بجملة تعالى
واعتباره واما جواز العكس زوال تلك الصفة المحسنة وحدث المقبحة او بالعكس
بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص فلا نزاع فيه والا لما وقع التسخ (قوله
لعله اراد باحدهما الاشتمال الخ) دفع لاستغناء احدهما عن الآخر ليكن الاوفق
بالانقسام الفرضي والوهمي هو الانقسام الخارجي سواء كان مشتملا على الاجزاء
بالفعل او متصلا واحدا قباله او بالانقسام بمعنى الاشتمال على الاجزاء بالفعل
هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلا تقابل بين الانقسامين اللذين ذكرهما
الله الا ان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين (قوله وحينئذ يحمل الخ) دفع
سؤال بتوجه على التوجيه الثاني بان يقال او حل على ما يرادف النهاية لزم
ان لا ينفى الاجزاء العقلية عنه تعالى فالوجه هو التوجيه الاول وحاصل الدفع
بان اللازم ممنوع اذ على هذا التوجيه يحمل واحد من محكي التبويض والتجزى
على الاجزاء الخارجية سواء كان بالفعل او بالقوة والاخر على الاجزاء العقلية
وانما اخره عن التوجيه الاول لانه يستلزم التكرار في نفي النهاية ويمكن دفعه
بان الحد مبهم لا شتر اكه بين النهاية والحد المنطقي فيحتاج الى التفسير بقوله
ولانهاية له على ان يكون عطف تفسير (قوله لان النهاية من خواص المقادير
الخ) لعله اراد المقادير المتوهمة في الجسم والافلام مقدار عند المتكلمين وانما هو
عند الحكماء القاثلين باتصال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الاجسام
(قوله والمصنف لم يبالغ الخ) اعتذار عما صدر من المص من التكرار بذكر ما فهم
مما سبق بظاراه والاولى ان يقول والمص بالغ في التنزيه فلذا كرر ما فهم مرارا
لان المقام مقام زيادة التوكيد لكثرة الاوهام فاللايق دفعها من كل وجه
فان الترادف بين الحد والنهاية ليس بقطعي فربما بتوهم متوهم انه تعالى لا يتصف
بالحد لما منع في مفهومه ويتصف بالنهاية لعدم ذلك لما منع فقصد المص انه تعالى
لا يتصف بشئ مما يطابق عليه هذه اللفاظ وكذا الكلام في البواقي (قوله
اي كل واحدة من الصفات الحقيقة الخ) لما احتمل ظاهر كلام المص ان مجموع
صفاته تعالى واحدة بالماهية النوعية او الجنسية لا بالعرض المحمول كالتحساد
الانسان والفرس في الماشي او الغير المحمول كالتحساد النفس والسلطان في التدبير
اي في تدبير البدن والملاك ويقال له الانحداد في النسبة دفعه بان ليس المراد ذلك

الاحسن وبالانقسام بمعنى
الاشتمال بالادون فقط

المسايات هي
الحد الجسم كالطول
الحد

اذ ليس مما يتناق بالاعتقاد مع ان الصفات متعددة في النسبة اى في تماثلها بذات
وصدورها عنه بالايجاب فلا يصح في وحدتها بالعرض بل المراد ان كل واحدة
من الصفات الحقيقية السبعة واحدة بالهوية والشخص بان يعمل قوله بالذات
على معنى الهوية لا على معنى الماهية لان الذات يستعمل في كل منهما وهو لا ي
ان يكون في مقابلة التماثل في قوله غير متناهية بحسب التماثل لان التماثل ليس من
مشخصات الصفة المتعاقبة بل هو في مثل تماثل العالم من لوازمها المتأخرة وفي مثل
تماثل الارادة فيما لا يزال ليس من لوازم تشخصها ايضا وتخصيصها بالصفات
الحقيقية بقربنة تلك المقابلة لان السلبية متعاقبة بالغير كالاضافية وهذا التوجيه
مبنى على ان اضافة الصفات للجنس المقتضى في ضمن الاستغراق ولذا اضطلع
بمعنى الجمعية ولا ينافى حل الواحدة بالشخص على كل منها لان الوحدة
المعتبرة في جانب الموضوع اعم من الوحدة الشخصية ومن الوحدة النوعية
بان يكون صفة القدرة مثلا واحدة بالنوع صادقة على افراد شخصية متناهية
وغير متناهية لكن على هذا يخرج ان قوله غير متناهية بحسب التماثل لا يصح باعتبار
صفتي الحياة والبقاء بخلاف ما ذاحل على معنى افضية المهملات لا على الكلية
الا ان يبنى الكلية على الاستثناء العقلي لطهور انها لا تتماثلان بغيره تعالى
ويشير اليه بقوله ثم من البين الى آخره في آخر البحث اعتراضا وجوابا (قوله
استدل عليه الى آخره) اورد عليه بانه مفروض بالصفة الواحدة بان يقال لو كان
هناك قدرة واحدة مثلا فاما ان تستند الى الذات بالاختيار فيلزم التسلسل
او بالايجاب فيلزم الرجوع من غير مرجع او التسلسل المحال لان نسبة الموجب الى
جميع الاعداد على السواء والواحد من جملتها كان كثيرا واجب باختبار الثاني ومنع
لزوم الرجوع مستندا يجوز ان يكون نوعها منحصرا في فرد ويمتنع فرد آخر
من افرادها وما قبل ان هذا الجواب هادم لاصل الاستدلال اذ مثله يتوجه
على تقدير استناد القدرة الكثيرة الى الوجوب بان يقال يجوز ان ينحصر نوع
القدرة في افراد معدودة متناهية بحيث يمتنع وجود فرد آخر غيرها من افراد
ذلك النوع فذلك مدفوع بان معنى انحصار النوع في فرد واحد ان يكون
الشخص الامين لذلك الفرد مقتضى نوع ذلك الفرد او مقتضى قابله الذي
هو ذات الواجب هنا فاذا تعدد افراد القدرة لم يكن شئ من شخصات تلك
الافراد مقتضى نوعها ولا مقتضى قابليها لان الشخصات متباينة الآثار وسي
الواحد لا يقتضى امور متباينة والذا قالوا ان تبين الآثار يدل على تبين
المؤثرات الا ان هذا الدفع مما يستقيم على القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولا يخفى ان تساوى الى
 آخره وايضا يتجه على هذا الدليل انه يجوز ان يكون احدى القدرتين مستندة
 الى الذات بالاجاب والاخرى بالاختيار فلا يلزم التسلسل ولا التحكيم في نسبة
 الاعداد فالوجه في الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كافية في الابداد
 فيكون الاخرى عبثا لا فائدة فيها فلا يكون صفة كمال وما ليس بكمال يجب
 نفيه عنه تعالى مع ان تقليل القدماء بحسب الامكان واجب ويتجه عليه وعلى
 الاول انه يجوز ان تكون القدرة الواحدة مجموع امور عديدة لا كل منها فلا تثبت
 الواحدة الحقيقية في كل من الصفات السبعة فتدبر (قوله وليس صدور البعض) او
 بعض الاعداد اولى من بعض آخر فان صدر البعض دون البعض يلزم الرجحان من
 غير مرجح وان صدر الكل يلزم التسلسل المحال (قوله وعرفت ان التحقيق آه) منع
 لقوله والقديم لا يستند الى القادر من الدليل الثانى لاستحالة الشق الاول قيل
 الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه من قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير
 لا بنا في الاختيار وقيل هو ما سبق منه في بحث الحدوث حيث قال والحاصل
 ان المعلوم انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذى تعلق به ارادته سواء
 كان مقارنا بوجوده او متأخرا عنه ولا يخفى ان ما ذكره في بحث الحدوث كلام
 في مقام سند المنع فلا يكون تحقيقا وما ذكره في مثال الابرة انما يكون تحقيقا
 لو ثبت هناك ان الاختيار الثابت في ذلك المثال اختيار بالمعنى الاخص الذى
 اثبتته المتكلمون له تعالى ولم يثبت ذلك بل قد ثبت قطعا انه اختيار بالمعنى الاعم
 المجامع للايجاب والاضطرار كما دل عليه كلام حجة الاسلام ولا نزاع لواحد
 من المتكلمين في ان القديم يستند الى الفاعل المختار بالمعنى الاعم فاجعله تحقيقا
 فهو تحقيق على مذهب الحكماء لا على مذهب المتكلمين نعم نازع فيه الامدى
 بجواز ان يكون تعلق الارادة ازليا وسابقا على المراد بالذات لا بالزمان لكنه غير معتد به
 عند الجمهور واذا قال الامام الرازى في بعض كتبه وتبعه المصنف في المواقف
 ان الحكماء والمتكلمين متفقون على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار اى بالمعنى
 الاخص لا قطع بان القصد الى الابداد يقتضى عدم المراد عند القصد بداهة
 والنزاع بين المتكلمين والحكماء في حدوث العالم وقدمه راجع الى النزاع في كونه
 تعالى مختارا وموجبا حتى لو ذهبوا الى الاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو ذهبوا
 الى الاجاب لما وسعنا القول بالحدوث ولا مخلص الا بانه ذهب اليه الامدى
 من الجواز بمعنى الاحتمال العقلى لعدم قيام البرهان على خلافه عندهما ومراده

مدلور م

قوله ولا نزاع لواحد
 الخ وسيجي منه في
 آخر الكتاب عند قول
 المصنف ولا يكفر
 احد من اهل القبلة
 بما يدل على ما ذكرنا
 مثله

هنا ان التحقيق جوازهُ بمعنى الاحتمال العقلي الكافي في مقام السند هنا لجوازه
 بمعنى امكانه في نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلي مستقادم اسلفه فافهم
 (قوله هي مبادي الاختيار) اي ما يتوقف عليه الافعال الاختيارية من القدرة
 والارادة والعلم والحياة بخلاف السمع والبصر والكلام فالدليل المذكور تام
 في تلك المبادي وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار وغير تام في هذه الثلاثة
 وان لم يحز ذلك الاستناد اذ شطط التسايل باستناد هذه الثلاثة الى المبادي
 قديمة كانت او حادثة (قوله لا ينعان عند حد) فقد حل عدم التناهي في كلام
 المصنف على اعم من عدم انتهاهي بالفعل كما في تعلقات العلم ومن عدم تناهي
 بالقوة كما في تعلقات القدرة والارادة على وفق مراد المتحققين من الاشاعة
 والحق ان لا علم لتعلقين احدهما ازلي وتعلقاته الازلية غير متناهية بالفعل سواء كانت
 تلك التعلقات بانفس المراتب كما هو عند القائلين بالوجود بذهني او باثبات لها
 واشباحها كما هو العلم الممكن بالمعدومات قبل وجودها عند الكفين بالوجود
 الذهني وثانيهما الازلي عند حدوث المعلومات اما لان تعلق السمع والبصر
 نحو ان من العلم بانفس المراتب عند حدوثها كاذب الاشعري واما لان تعلقهما
 بوجوب تعلق العلم مرة اخرى بانكشاف اتم من الازلي وعدم حصوله في الازل
 لامتناعه فيه كاذب اليه غيره من الاشاعة وهذه التعلقات الثابتة غير متناهية
 بمعنى لا يقف عند حد كالتعلقات الحادثة للقدرة والارادة فوقع في كتب القوم
 من ان تعلق العلم بمعنى لا يقف عند حد قائما هو بالنسبة الى التعلق الثاني وهو ثابت في
 قولهم بانه تعالى عالم بجميع المراتب في الازل ولا ينكارهم الوجود الذهني
 ولا يوجب تعلق العلم بالمعدوم الصرف فاندفع ايراد الشارح عليهم وقد سبق
 تفصيله وما قيل الظاهر ان مراده من قوله لان ما اومانه ومقدوراته الى آخره
 استدلال بتعدد التعلقات وعدم تناهيها بمعنى لا تقف عند حد على تعدد التعلقات
 وعدم تناهيها كذلك لكن الدليل لا يستلزم المدعى لجواز ان يكون التعلقات
 غير متناهية والتعلقات واحدة لا بد لغيره من دليل فليس بشي لان العلم برئض - سبق
 الحادث للعالم كما مر منه مرارا فراه ان العلم متعلق بجميع المعلومات في الازل
 اما بتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مذاق المصنف وغيره من القائلين
 بالوجود الذهني واما بتعلق واحد بحيث لو انقسم ذلك التعلق بالفعل لانقسم
 الى تعلقات ازلية غير متناهية بالفعل لا بالقوة كما هو مذاق نفسه واما ما رعى
 هذا المسائل من ان هذا الاستدلال مصادرة على المطاوع فبني على زعم ان

لونه الوفا بالاختيار
 غير متوقف على السمع
 والبصر والعلوم
 القدر والارادة والعلم
 واحكامه ما لا
 الاختيار متوقف

عدم التناهي في المطلوب بمعنى لا يقف عند حد وقد عرفت انه اعم منه (قوله
قلت لاحاجة الى آخره) اعترض على الاشاعة قلت للقدرة عندهم ايضا
تعلقان احدهما بالصحیح ای كون القادر بسببها بحيث يصح منه الفعل والترك
وهذا واضح في ضمن اثبات القدرة وسابق على ترجيح الارادة وثانيهما بالتأثير ای
كون القادر بسببها مؤثرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن الترجيح
المذكور فتعلقها بالصحیح شامل لكللا جانبي الفعل والترك ولا شك انه ازلي غير
متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير مخصوص بالجانب الذي رجحه الارادة وهذا التعلق
هو الذي حكموا عليه بانه غير متناه بمعنى لا يقف عند حد اذ لا يجوز ان يكون
ازليا لاستلزامه قدم الحوادث او تخلف المعاول عن علته التامة ووجود احد
المتضايين بدون الآخر اعني الخالقية بدون المخلوقية بازمنة مقدرة غير متناهية
وهذا الذي ذكرناه صريح كلامهم في نفي صفة التكوين بانها ليست امر ازاثدا
على تأثير القدرة وقد انطقه الله تعالى بالحق في بحث الحدوث حيث قال القدرة
انما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شيء (قوله وان لم يكن اجتماعها) ای
في الوجود مقدورا فلا يرد انها مجتمعة في المقدورية والغرض من هذا دفع توهم
انه لو كان كل واحد مقدورا للكان المجموع الغير المتناهي مقدورا واللازم باطل
بالبراهين وحاصل الدفع ان الملازمة ممنوعة لان حكم الكل المجموع هنا
مخالف لحكم الكل الافرادی كما في قولهم يطبق هذا الحجر عشرة رجال
دون كل واحد منهم (قوله واما في تعلق الارادة الى آخره) يعني فيمكن ان يكون
تعلق الارادة حادثا كما قالوا وان يكون ازليا فلا حاجة الى التعلق الحادث ايضا
ونحن نقول والكل محتمل لكن على التقديرين يجب ان يكون تعلق القدرة بالتأثير
حادثا لما عرفت وفي قوله دفعة اشارة الى ما قدمناه من ان جميع تعلقات العلم
ازلية لاستحالة تعلق الارادة في الازل بدون العلم بالمراد بل ايماء الى ان التعلق
الازل للارادة واحد بسيط كالعلم الاجمالي على مذاقه لان كون كل مراد
معلوما بالفعل ولو في ضمن العلم الاجمالي كاف في تعلق الارادة بالكل في الازل
فلا يرد عليه انه اذا كان تعلق الارادة بكل ممكن في وقته يلزم تميز جميع المرادات
الغير المتناهية في الازل في العلم فيجري برهان التطبيق فيها بحسب الوجود
العلمي (قوله من النسب المقدارية) كالنصف والثلث والعشر وغير ذلك
من الكسور والمنطقة والاصم الى غير النهاية ثم الاولى من النسب العددية او الكمية
لا تفصال المخاوقات بعضهم عن بعض فالعارض لها الكم المنفصل

لا المتصل الذي هو المقدار (قوله وهي اجسام لطيفة الى آخره) بسنة دمه
 تعريف الملك عند المتكلمين ولا يصدق على الجن والشیاطین وان كانوا
 اجساما لطيفة عندهم كالملاك اذ لا نوالد ولا ناسل في الملك فليس فيهم تذكير
 وتأنيت حقیقین بخلاف الجن والشیاطین فجرجان بقوله لا تذکرو ولا تؤنن
 وقوله كما ورد في الكتاب الى آخره دليل دعوى المصنف لادليل في الذكورة
 والانوثة عندهم (قوله جمع ملائكة) على وزن منصر لاجمع ملائكة لان جمعه املاك
 لا ملائكة على القياس وقولهم جمع ملائكة لا ينساق فيه لان الملك في الاصل ملائكة
 بالهمزة بعد اللام الساكنة وتركوا همزته لكثرة الاستعمال كالخير والشر
 وقوله فلما جمعه الى آخره دليل لكون اصله بالهمزة لان الجمع مما يرد الكلمات
 المغيرة الى اصولها (قوله والتاء تأنيت الجمع) كذا في البضاوي والظاهر
 ان معناه ان الجمع مؤنث يتأويل الجماعة فالحق التاء لتكون التاء علامة عليه وقبل
 معناه تأكيد تأنيت الجمع فان الجمع تأنيتا يتأويل الجماعة وهذه التاء تؤكده
 واورد عليه ان التأنيت ليس مطاوعا حتى يتأكد انتهى اقول مراد القائل
 ان اللام في قوله تأنيت الجمع ليس حصو لبابل تحصيلي داخلي على الغرض
 والمعنى ان الحاق التاء ليحصل تأنيت الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون تاء يدل
 عليه كما قال الشاعر لا ابالي بجمعهم * كل جمع مؤنث * فاذا دل عليه بالتاء
 مرة اخرى كان كجمع الجمع في الدلالة على زيادة الكثرة كقول من قل انها
 للبالغة في الكثرة (قوله وهو مقلوب مائة) مصدر ميم بمعناه او بمعنى المفعول
 او اسم مكان من الاوكة بمعنى الرسالة هذا هو المشهور وانكر القاب هنا صاحب
 القاموس حيث قال الملائكة والملاكة الرسالة والكنى الى فلان ابائه عنى واصله
 التكني حذف الهمزة ولقيت حركتها على ما قبلها والملائكة الملائكة لانه يبلغ
 عن الله تعالى وزنه مفعول واليمين محذوفة للتخفيف انتهى وعلى التقديرين
 قسمية الملك باعتبار بعض افراده اذ ليس كلهم رسلا يند تعالى وبين الخلائق
 (قوله لا الحصر في هذه الاعداد) كما كان المراد الحصر فيها في قوله تعالى
 فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع لان الحديث ينساق فيه وما قبل
 لما جاز ان يشكل للملك بان شكل مختلف فيحوز ان يكون مارأ عليه الصلاة والسلام
 من الجنة جبريل عليه الصلاة والسلام الصورة الشكلية لا صورته الاصلية وهو
 لا ينافي ان يكون له في صورته الاصلية جناحان او ثلاثة اوار اربعة فقد جيب عنه بقوله
 البقوي في تفسيره عن عبد الله بن مسعود من انه اصل صورة جبرائيل عليه السلام

(قوله يتعلق به القاء العلوم الى آخره) لم يقل مأمور بالقاء العلوم والتبليغ لئلا يتوهم انه موجد لذلك الالقاء والتبليغ كما زعم المعتزلة واما عدم اقتصائه على التبليغ فلم له قصد بالقاء العلوم الالهام و بالتبليغ ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام او بإشارته ليكون اشارة الى انقسام الوحي الظاهر او قصد بالاول ما يعي الالهام والاشارة والثاني ما بلسانه لذلك او بالاول ما يعي الكل والثاني ما باللسان ليكون من عطف الخاص على العام لزيادة الاهتمام لان القرآن من هذا القسم ولا يخاف عن الايعاء الى انه متعلق بعلوم الناس على نحو ما ذكره الحكماء من ان جميع الصور العلمية فائضة من جانب العقل العاشر الذي هو جبريل بلسان الشرع فليتأمل (قوله في المعرفة والقرب) اي المعنوي كتقرب البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبار ومرتبة عالية عند السلطان فالمقام المعلوم بالنسبة الى المعرفة حدد معين من مراتب المعرفة وبالنسبة الى القرب هي المرتبة المعينة التي اعتبرها الله تعالى له وبالنسبة الى الائتمار بامر هي المرتبة المعينة التي لها اختصاص بامر مخصوص كالامر بالقاء العلوم والتبليغ او بسوق الارزاق او بتفخ الصور بحيث لا يجوز للأمر بذلك ان يتعرض عما امر به الآخر (قوله وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى آخره) اقول فيه نظرا لانه انما يصح على مذهب الحكماء لو خصوا الملائكة بالعقول العشرة التي جميع كالاتها بالفعل عندهم وليس كذلك قال في شرح المقاصد الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم المكر وبين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير انتهى وقد صرحوا بان غرض النفوس الفلكية من التحريك الدورانية تحصيل الكمالات والتشبه بالعقول المجردة في ان يكون جميع كالاتهم بالفعل عندهم في كل دورة زاد كالاتهم والاكل اقرب كما لا يخفى (قوله وقيل ان الآية الى آخره) اي الآية اليهودية التي استدلت بها القائل على عدم الترقى والتنزل لاندل على عدم الترقى وان دلت على عدم التنزل بواسطة (قوله تعالى لا يعصون الله) الآية الا يرى ان لكل من خدمة السلطان مقاما معلوما عنده وهو لا يتأني ان يترقى بعد ذلك الى مقام ومرتبة فوق الاول بسبب اطاعته وتحصيل رضائه او يتنزل الى مادونه بسبب عصيانه فيجوز الترقى اي يحتمل عند العقل لعدم الدليل على نفيه وبالجملة فالادلة متنوعة (قوله وانت تعلم الى آخره) جواب عن المنع المذكور بتغيير الدليل بان يقال لو جاز الترقى لهم لجاز لجبريل عليه السلام

وهو من اشرفهم واللازم باطل والا لما قال ليلة المراج لو دنوت انملة لاحترفت
 لكنه قال كذا وهو ثابت بالحديث واما الملازمة فلان المقام الذي امر النبي عليه
 الصلوة والسلام بالوصول اليه مقام الانوار الالهية والتجليات القدسية التي بها
 يزداد المعارف ولا يصل الى ذلك المقام الا من له كمال تقرب اليه تعالى فلو امكن الترقى
 له في المعرفة والتقرب لما قال ذلك حجة. بخلاف عند عليه الصلوة والسلام واستدعى منه
 المعية في الجواز والعبور الى الموضع المأمور بل اوني له ذلك بحرمة النبي عليه الصلوة
 والسلام وبهذا سقط الاوهام لكنه نجه عليه انه يجوز ان يكون قول جبريل عليه
 الصلوة والسلام انتهى عن الجواز منه من ذلك الموضع والانملة رأس الاصبع مفرد
 لا جمع ونجمع على انامل (قوله في الماضي) لا يخفى انه متعلق بامر وهو مستغنى عنه
 اذ لا شك لاحد ان امر فعل ماض يدل على ثبوت الامر في الماضي وكذا الكلام في قوله
 في المستقبل واعلمه قصد التوجيه بان الاستقبال في قوله تعالى لا يعصون الله ليس
 بالنسبة الى زمان زول الآية بل بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بالامر الماضي لقطع
 بان من جملة ما امروا به في الماضي ما فعلوه فيه فلامني كانوا لا يعصون فيما امرهم
 في الماضي او بان صيغة المضارع مستعملة في الماضي والعدول من الماضي بان يقال
 ما عصوا فيما امروا الى المضارع للدلالة على استمرار النفي والمعنى ما عصوا واستمروا
 في عدم العصيان وعلى التقديرين لا يرد عليه ان مدلول الآية عدم عصيانهم
 بعد زول الآية فيما امروا في الماضي وهو لا ينافي عصيانهم فيه قبل زول الآية
 كهاروت رماوت (قوله وما صدر عنهم في قصة خاق الى آخره) اختلف المسامون
 في عصمة الملائكة وعدم عصمتهم استمر الخلاف بين الفريقين في عصمتهم وفي
 فضلهم على الانبياء عليهم الصلوة والسلام ولكل منهما تمسك ولا فاطح
 في شيء من الجانبين كما في شرح المقاصد وتمسك المشتون للعصمة بعصمات من
 جانتها ما اشار اليه المص بالافتباس وتمسك النافون بادلة عديدة اشار الشارح
 الى الجواب عنها منها ما في قصة خاق آدم من وجوه العصيان الهمة الانكارى
 والغيبة والعجب والرجم بالظن والجواب انه على سبيل عرض الشبهة لرفعها
 عنهم فلا استفهام للتعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما يليق به
 مع وجود الالبق وانما علموا ذلك باعلام الله تعالى او بمشاهدة من الارواح
 او بمقايسة بين الجن والانس لمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى
 الفساد لا يقال قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اى في انى
 استخلاف من يتصف بما ذكر ثم بنا في كون ذلك معاوما لهم باحد الطرق

والان عرس سيدة هلوسة
 لا عرس او عرسهم صبي

الثلاثة لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات ملائمة للاستخلاف اذ التجب انما يكون عند ذلك ولذلك قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك المصالح والحكم كذا في شرح المقاصد وما قيل ان الاستفسار لا يطابقه قوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون مدفوع بان ذلك القول تنبيه على ان ذلك الاستفسار كان لعدم علمهم بالحكم اقول ان كانوا حاكين بان هذا الاستخلاف من غير حكمة كان اعتراضا اوليا فلا يصح نسبة الصدق اليهم الا ان يقال اشار ذلك العلامة في شرح التلخيص الى ان خبرا اشك المتروك اما صادق او كاذب كخبر الساهي وغيره فلا واسطة بينهما (قوله بل لمثل ذلك الى آخره) اي لاصل الشبهة اذ لا شبهة بدون عدم الاستحقاق بالاستخلاف والاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجاء بالظن اي قولا بدون العلم وهو منهي بقوله تعالى * ولا تقف ما ليس لك به علم الآية اذ قد اشار اليه المصنف في المواقف (قوله على ان الغيبة الى آخره) عدل عما ذكره المصنف في المواقف من ان الغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلم انتهى لان الغيبة المأثورة ذكر كاخالك بما يكرهه سواء كان المخاطب عالما او لا فالوجه ما ذكره الفقهاء من ان ذكر مثالب الميت ليس بغيبة وآدم لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر مثالب المعدم كاليت اقول وايضا الغيبة ذكر مثالب شخص معين لاذكر مثالب قوم كما ذكره (قوله بل لتتميم تقرير الشبهة) اذ اصل الشبهة حاصلة بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد الالبق بالاستخلاف او لا الا انها مع وجود الالبق اتم (قوله واما ابليس الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بانه لا شبهة في عصيان ابليس وهو من الملائكة بقريضة الاستثناء في قوله تعالى * فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس * وحاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة عند اثم اهل السنة بدليل قوله تعالى * كان من الجن ففسق فلا استثناء منقطع او متصل بطريق التغليب لانه كان مخلوطا بهم وعابدا كالملك ثم صار عاصيا واحتمال ان يكون نوعا من الملائكة مسمى بالجن من غير دليل فلا يعاباه (قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بانها كانتا ملكين بنص القرآن وقدارتكما السحر الحرام واعتقاد تأثيره فكانا عاصيين معذبين وحاصل الجواب ان القول بالارتكاب والاعتقاد غير صحيح عند كثير من المحققين وقوله بل ذكر ابو العباس الى آخره ظاهره ان الزالهما لمجرد التمكن من معارضة السحرة الكفرة وبأباه قوله تعالى * وما يعلمان من احد حتى يقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولذا قال بعضهم وتبعه شارح الناصب والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر

ونقل السيوطي عن

ابن المنصور المازريدي
انهما مملكان عاصيان
حيث قال في كتاب
الجامع رأيت في عقيدة
الامام ابي منصور
المازريدي وهو امام
الحقبة في الاعتقادات
كان الشيخ الاشعري
امام السلفية في
ذلك ما نصه حيث
قال ثم ان الملائكة
كانهم مصومون
خاقوا للطاعة
الاهاروت وماروت
هذا لفظه وهذه
العقيدة شرحها
القاضي تاج الدين بن
السبكي بشرح
في مجلد لطيف سماه
السيف المنهور
في شرح عقيدة
الامام المنصور
سنة

قوله فافهم اشارة
الى ان حل القصة
على الرمز المذكور
انما يسقيم اذا حل
هاروت وماروت
على معنى رجلين مجزا

سنة

واعتقاد تأثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلم وعمل به فكافر
ومن نجبه او تعلمه لينفقه ولا يفتخر به فؤمن وهما كائنا بظان الناس وبغولان انما
نحن فتنه وابتلاء فلانكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعلموا فان ذلك كفر وتعديهما
انما هو على وجه المعاتبة كما يمتدح الانبياء على السهو والزات من غير ارتكاب منهما
الكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به والاولى ما ذكره البيضاوي من
انهما انزل الله عليهما السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين المجزئة لكنه كما
ذكره ابو العباس ظاهر في انكار تعديهما ايضا في شرح المقاصد من الجواب
بكون التعذيب على وجه المعاتبة مبني على تقدير التسليم كما لا يخفى (قوله وقيل
انهما رجلا ن الى آخره) جواب آخر ولما كان اطلاق الملك على الرجل مجازا
بطريق الاستعارة احتاج المؤيد ليكون احتمالا لاشياء عن دليل فاذا ابدى
بقراءة الملكين بكسر العين (قوله وما يقال من انهما الى آخره) تغيير دليل ارتكاب
السحر واعتقاد التأثير الى دليل آخر بارتكاب الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر
وحاصل الجواب ان القصة الاولى غير مقبولة عند المحققين وان قبله بعضهم
واما هذه القصة فهي غير مقبولة عند احد من الثقة لانها باطلة عقلا وتقالا
البيضاوي هذا محكي عن اليهود ولعله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوي
البصائر انتهى واصل الرمز الى ان العالمين الزاهدين يشقيان باتباع الشهوات
والجاهل العاصي يسعد بالعمل بما تعلم منهما فبسبب العمل كان الجاهل الواحد
افضل من عالمين بلا عمل وان كانا عليه فلو سلم ان هذه القصة صحيحة فمحمولة
على الرمز المذكور او نحوه فلا يرد ان الامام السيوطي قال هذه القصة طرق
كثيرة جمعتها في التفسير فبلغت نيفا وعشرين طريقا وقال الحافظ بن حجر
في كتابه القول بالسد في الذب عن مسند اجدان الواقف على طريقه يكاد يقطع
بوقوع هذه القصة لكثرة الواردة فيها وقوة خارجا اكثر مما فافهم (قوله بل هما
علماء الى آخره) اورد عليه بجواز نسبتهما دونهما و بجواز اشتراط التأثير
في الصعود بشرط فقد منهما دونهما وذلك متوجه ان كان مراد الشارح
ابطال القصة كما هو الظاهر لان ما ذكره استبادات عقوبة لا تفيد شيئا لان
كان منعا لدليالهم بسند على سبيل القطع (قوله وكذا سائر الكتب الالهية)
فيل بل الاحاديث القدسية وانت تعلم انه انما ينم على القول بان كلامه تعالى هو
المعاني المرتبة (قوله لما روى عن النبي الى آخره) يعني ان ما ذكره المصنف اقتباس
من هذا الحديث للاشارة الى الاستدلال به على ذلك كما مر منه اعلاه لكنه لا يدل

على كون الكلام صفة قائمة بذاته تعالى ولذا احتاج الى الاستدلال بعد ذلك
 باجماع الانبياء عليهم السلام فان التكلم في العرف والالفة هو الاتصاف بالكلام
 كما تعلم بمعنى الاتصاف بالعالم لا مجرد احداث الكلام ايجادا او كسبا والالكان
 موجود السواد اسود واللازم باطل فان قلت ليس المتكلم بالكلام اللفظي من
 اتصف به وان كان المتكلم انسانا لان الكلام اللفظي قائم بالهواء المجاور له لا بالتكلم
 بل المتكلم حقيقة من احداثه في جسم آخر قلت لمادل العرف والالفة على ان التكلم
 هو الاتصاف بالكلام كان المتكلم حقيقة من اتصف بالكلام النفسي وان لم يتصف
 باللفظي (قوله ولا يتوقف الخ) يعني لا يتوهم لزوم الدور في اثبات كون القرآن
 وغيره كلام الله تعالى باجماع الانبياء عليهم السلام اذ بمجرد ثبوت نبوتهم عندنا
 بالمعجزات ثبت عندنا صدق قولهم بان الله تعالى متكلم فثبت هذا الحكم باجماعهم
 وان توقف على نبوتهم لكن ثبوت نبوتهم عندنا لا يتوقف على ثبوت كونه تعالى
 متكلم عندنا لجواز ان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالة انفسهم من غير
 ان يجيء جبرائيل عليه السلام بكلامه تعالى وما قيل ثبوت باجماعهم لا يتوقف
 على ثبوت نبوتهم فانه ثابت باجماعهم من حيث انه اجماع ولو قطع النظر عن
 كونهم انبياء نعم ثبوت باجماعهم من حيث كونهم انبياء اقوى واوكد ليس
 بشئ اذا الكلام في ثبوت باجماعهم من حيث كونهم انبياء لا يطلق الاجماع
 نعم يمكن ان يقال قد عرفت ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فثبت نبوتهم
 عندنا وان توقف على ثبوت كلامه تعالى مطلقا سواء كان متصفا به او لا كما قال
 المعتزلة لكنه لا يتوقف على ثبوت اتصافه تعالى واذا ثبت النبوة عند المعتزلة
 ومن هنا ظهر صحة الاستدلال على كونه تعالى متكلم بالقرآن ايضا ولذا استدل
 عليه المصنف في رسالة الآداب بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ثم لا يخفى
 ان للسائل ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى نبوتهم
 لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره تعالى بكونه متكلم وهو الظاهر
 في تقرير لزوم الدور فالوجه في الجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا
 بكونه متكلم و برسالتهم اللهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة
 ايضا فتأمل وانما كرر اجماعهم الدال على ثبوت صفة الكلام ههنا مع ان محله
 عند قول المصنف متكلم لاهذا المقام اذ الكلام ههنا في قدم الكلام لا في ثبوت صفة
 الكلام كما قيل لان احد القياسين المتعارفين بكونه صفة قائمة بذاته تعالى
 كما يأتي (قوله وذلك لانهم لما راوا الى آخره) وتلخيص الكلام ان الاشاعة

اجمعوا عليه

والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول فقد حث الاشاعرة في صفري القياس
 الثاني والحنابلة في كبراء وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثاني
 فقد حث المعتزلة في صفري القياس الاول والكرامية في كبراء (قوله صفة له تعالى)
 اي صفة حقيقة كما هو مدعى الاشاعرة فالقديم والحادث في الدلائل بمناهما
 الاصطلاحى اعنى الوجود الغير المسبوق بالعدم او المسبوق به وما قبل اذا كان
 الحادث بهذا المعنى لم يكن الكلام المؤلف المذكور موصوفا بالحادث فان
 مالا يجمع اجزائه في الوجود مع ان وجود الكل موقوف على وجود اجزائه
 محتمة لا يتصور له الوجود بل لا يتصور امثاله لا بالحادث ولا بالعدم وهم لما سبق
 من الشارح من ان الكل المتعاقب الاجزاء موجود بنحو من الوجود وهذا ثابت
 شرعا وعرفا وعليه مبنى ادلة بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة فوجود الكل
 موقوف على وجود اجزائه مطابقا لا محتمة فقط كما لا يخفى (قوله وهي قديمة)
 قال المص في المواقف وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط
 بانقضاء الآخر فيكون له اول فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب انتهى
 يعنى انه باطل على تقدير ما زعمه الحنابلة من كون التعاقب والانتفاء في نفس
 اللفاظ لا في اتلفظ بها فلا يردان مذهبهم يؤل الى مذهبهم كما يأتى فكيف يكون
 احدهما حقا والآخر باطلا لكن زعم الحنابلة بذلك دون ما ذهب اليه المص
 محل نظر ظاهر (قوله وقيل انه منوع الخ) مرصدا لانه يوجب اتحاد مذهبهم
 بمذهب الاشاعرة ولو اتحد اقد حوا في صفري القياس الثاني كالاشاعرة
 لافى كبراء (قوله والمعتزلة قالوا الى آخره) قال المص في المواقف ما حاصله
 ان ما قاله المعتزلة هو الكلام اللفظى ولا تنكره ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك
 لكن ثبت امر اوراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس وهم ينكرون واول سلموه
 لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى النفسى واثباته انتهى قال في شرح
 المقاصد خافنا جميع الفرق في ثبات الكلام النفسى وزعموا انه لا معنى للكلام
 الا المنظم من الحروف المجموعة الدالة على المعانى المقصودة وان الكلام النفسى
 غير معقول انتهى فان قلت فعلى هذا يكون نزاع الاشاعرة مع سائر الفرق لفظيا
 قلت هذا وهم سبق الى البص بل النزاع في ان كلامه تعالى قديم او حادث حقيقة
 الان عنوان الموضوع انما يصدق عند سائر الفرق على الكلام اللفظى لما عرفت
 وعند الاشاعرة على الكلام النفسى القائم بذاته تعالى لان نسبة الكلام اللفظى كلام
 الله عندهم لكونه دالا على الكلام الحقيقى النفسى قال في شرح المقاصد لكن لمضى

لا حيد
 ح

عندنا انه اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اول الاشكال
 في اللوح المحفوظ لقوله تعالى (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات
 في لسان الملائكة لقوله تعالى) وانه لقول رسول كريم او لسان النبي عليه السلام
 لقوله تعالى (نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى
 دون اللفظ) قوله فهم منعوا الى آخره) الظاهر ان يقول فهم منعوا كون كلامه
 تعالى صفة قائمة بذاته كما هو صغرى القياس الاول لكنه قصد الايمان الى ان منهم
 مبنى على نفي الكلام النفسى وحصرهم معنى الكلام في اللفظ المؤلف من الحروف
 المتعاقبة (قوله والكرامية لما رأوا ان مخالفة ما يحكم به ابداه) وهو كون المؤلف
 من الحروف المتعاقبة في الوجود حادثا كما ارتكبه الخنابلة اشنع من مخالفة الدليل
 الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ورأوا ان ما ارتكبه المعتزلة من ان
 كلامه تعالى ليس قائما بذاته تعالى بل بجسم آخر مع ان ما اجمع عليه الانبياء عليهم
 السلام يقتضى كونه صفة قائمة به تعالى وان تأويلهم ذلك بان معنى كونه تعالى متكلما
 كونه موجدا للكلام في الغير باطل بخلاف العرف واللغة ذهبوا الى ذلك ومخالفة
 ذلك التأويل للعرف واللغة لما قدمنا من ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام
 فلا يعدل عنه بلا صارف وما جعلوه صارفا لا يصلح له مع مادل عليه كلام الباقاء
 من ان الكلام يطلق على النفسى ايضا كقول الاخطل وغيره وبما ذكرنا سقط
 ما قيل وانت خبير بان الحكم بان كون كلامه تعالى بالمعنى الذى ذكرناه صفة لغيره
 تعالى بخلاف العرف واللغة ليس على ما ينبغي فان الكلام بالمعنى المذكور عبارة
 عن الكلام اللفظى ولا نزاع في كونه صفة لغيره وكذا الكلام في قوله وان معنى
 كونه متكلما آه والماصل ان الهجئة في مذهب المعتزلة انما هي في انكار النفسى
 انتهى نعم لهم ان يمنعوا كون التكلم في الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء
 على ما اشرنا من ان التكلم بالكلام اللفظى هو احداثه في الهواء المجاور للتكلم
 المخاوق فيكونه خلاف العرف واللغة غير ظاهر (قوله والاشاعة قالوا كلامه تعالى
 معنى بسيط) اى غير منقسم في الازل الى اخبار وانشاء وامر ونهى وغير ذلك
 فلا تعدله في الازل وانما يتعدد بحسب تعلقه بالحوادث فيصير امرا ونهيا
 وماضيا ومضارعا الى غير ذلك فلا يجه عليهم لزوم الامر والنهى في الازل
 بلا مكلف ولا لزوم الكذب فيما ورد بصيغة الماضى اذ لا ماضى قبل الازل لكن
 يلزم ان يكون المغايرة بين الامر والنهى وامثالهما بالاعتبار بحسب التعاق
 لبالذات اذ لكل حين شئ واحد ولا ينفى ما فيه من البعد (قوله تارة على مداول

(اللفظ) أي المدلول الوضعي كإبيل عليه كلامه في المواقف وهو الكلام افسى
 الثابت بقول الاحضال • ان الكلام أي الفؤاد وانما • جمل اللسان على الكلام
 دليلا • ولك ان تقول كلام الاخطل بمقتل ما ذهب اليه الشارح من الاقاصد
 المرتبة باعتبار الوجود العلمي لكنه في المعاني المرتبة اظهر لان ما في الفؤاد اعم
 من الجمل والمفصل (قوله واخرى على القائم بالغير) كما في قول اهل العربية
 ان الاسم منقسم الى اسم العين واسم المعنى فبين المعنيين عو • مضاف اذ كل
 معنى فهو قائم بالغير بدون العكس اذ قد يكون القائم بالغير لفظا قائما بمحله هذا
 ان كانت اللفاظ موضوعة باراء الصور العلمية كما هو المختار عند الشيخين ابن سينا
 والسهروردي المقتول واما ان كانت موضوعة بازاء الصور الخارجية كما هو
 المشهور فالامر بالعكس أي المعنى الاول اعم مطلقا من الثاني لان كل قائم بالغير
 فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون العكس اذ قد يكون مدلول اللفظ واجبا
 اوجوهرا (قوله فهم الاصح منه لي آخره) أي فهموا ان مراده من المعنى
 مدلول اللفظ لا اللفظ لا يقال فهمهم مدلول اللفظ لا يوجب نفي اللفظ اذ قد اشير
 الى القرآن في مواضع منه بقوله تعالى هذا القرآن وذلك الكتاب فمجموع
 اللفظ القرآن يمكن ان يكون مدلول هذه الالفاظ لانا نقول كلام المصنف هنا
 مبني على ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية فمجموع الغرض القرآن
 انما يكون مدلول اللفظ باعتبار الوجود العلمي لا باعتبار الوجود الخارجي
 واسلم فليس مراد القائلين بانها موضوعة بازاء الصور الخارجية ان جميعها
 موضوعة بازائها بل بعضها لقطع بانهم لا يذكرون المعاني الكلية والمخيالات
 الممتنة الوجود في الخارج والقرآن اسم للنوع لا للشخص فالمدلول هو نوع
 القرآن والموجود الخارجي شخصه القائم بمحله مع انه حكموا بان المراد ليس
 اللفظ لانه حادث لا يقوم بذاته تعالى والحق ان هذا الكلام من المصنف
 ليس بشيء اذ لو فرضنا ان الاصحاب فهموه بمعنى القائم بالغير فالالفاظ المائدة
 تخرج بقيد القائم بذاته تعالى (قوله وهو القديم عنده الخ) قول قد عرفت
 ان المدلولات الوضعية لا لفاظ القرآن هي باعتبار الوجود الخارجي واجب
 وبمكنت وجواهر واعراض قائمة بها فلا يمكن ان يقوم شيء منها بذاته تعالى
 وباعتبار الوجود العلمي ايست موجودات خارجية فكيف يكون قد بعة
 وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ما اشار اليه بعض المحققين
 من ان مرادهم من صفة الكلام هنا صفة حقيقة ذات توافق بالمعنى وهي
 مبدأ ترتيب تلك المعاني وان معنى قولنا متكلم متصف بتلك صفة الحقيقية

نسخ

واجب
 قل هو الله احد لا شريك له
 الله على كل شيء قدير
 وهو امر ان قاربت الخ
 اعراض حرم عليهم الخ

وان الكلام مشترك بين تلك الصفة وبين اثرها اعني المعاني المرتبة والفاظ
 الحادثة المرتبة دالة على تلك المعاني المرتبة وضما وعلى تلك الصفة الحقيقية
 عقلا دلالة الاثر على المؤثر وانما سمى الالفاظ والعبارات كلام الله تعالى لدلالاتها
 وضما على كلامه الحقيقي الذي هو تلك المعاني المرتبة وعلى اثر كلامه الحقيقي
 الذي هو تلك الصفة الحقيقية ومعنى ما ذهب اليه الشارح على كون الكلام
 مشتركا بين الصفة الحقيقية التي هي مبدأ الترتيب وبين اثرها الا ان اثرها
 عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعاني المرتبة وعلى التقديرين
 فاطلاق القديم على تلك المرتبة التي هي من الموجودات العلية مبني على استعمال
 القديم في معنى الازلي الاعم من الموجود الخارجي ومن الموجود في نفس الامر
 كاعدم الازلي وهذا هو تحقيق هذا المقام ولا اشكال فيه الا ان اشتراك الكلام
 بين المعنيين يحتاج الى مساعدة الخصم في مقام المناصرة (قوله كعدم تكفير
 من الخ) اقول هذا ليس بشيء لان كون ما بين دفتي الكتاب عبارة عن الالفاظ
 ليس بقطعي بل هو الراجح فمع ثبوت احتمال ان يكون ما بين دفتي المصحف
 عبارة عن المعاني ولو مرجوحا لا كفر في انكار كون الالفاظ كلام الله تعالى وكتابه
 وانما الكفر في الانكار بان يقال ليس ما بين دفتي المصحف من النقوش دالا على
 كلام الله تعالى لا بالذات كما اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ ولا بالواسطة
 كما اذا كان عبارة عن معانيها (قوله وكعدم المعارضة والتحدى الخ) التحدى
 هو المعارضة في فعل للغلبة يقال تحديت فلانا اذا عارضته بان تفعل مثل فعله
 ونازعته للغلبة كقلب موسى عايه الصلوة والسلام عصاه حية في مقابلة ما فعله
 السحرة وكذا القرآن انزل في مقابلة اشعارهم بالبلاغة فهو مثل اشعارهم في مطلق
 البلاغة لاقى درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كان البلاغة
 صفة راجعة الى اللفظ باعتبار المعنى كما ذكره علماء البلاغة يلزم ان لا يكون ذلك
 التحدي بكلامه تعالى حقيقة (قوله فوجب حمل كلام الشيخ الخ) يعني ان
 لفظ المعنى يستعمل في هذين المعنيين ولان لثلهما ولما بطل المعنى الاول
 في كلام الشيخ تعين الثاني ولو تعرض بانحصاره فيهما بان يقال ان لفظ المعنى
 يطلق اما على مدلول اللفظ او على القائم بالغير لكان اولى وما قيل لا فائدة
 في الحكم بان كلامه تعالى قائم بالغير لا بنفسه مد فوع بان الفائدة باعتبار
 قيد البساطة والقيام بذاته تعالى والقدم كما في قولنا هذا الرجل رجل عالم
 على ان احتمال القيام بنفسه قائم على قياس قول الحكماء ان علمه تعالى

والاصح ان يقال لا عند كلامه
 الحقيقي الذي هو تلك الصفة
 الحقيقية وعلى المعاني المرتبة
 التي هي اثر تلك الصفة

المراد بالخصم من الفرق
 المتقدم من المعتزلة
 والمراصبية

قام بنفسه ففي نفي ذلك الاحتمال فائدة لا يخفى على انه يجوز ان يكون تعريفا
 للكلام واو بالاعم الكافي هنا فلا حل حقيقة (قوله فيكون الكلام النفسى
 عنده) اي عند الشيخ الاشعري (امر اشاملا للفظ والمعنى جيبا) ولفا
 ان يقول ان كان من شمول الكل على جزئه ام يكن الكلام صفة حقيقة
 لما عرفت ان المعاني موجودات علمية لا خارجية والموافق من الموجود في الخارج
 الذي هو اللفظ هنا ومن الممدوم في الخارج وهو المعنى لا يكون موجودا خارجيا
 ضرورة وان كان من شمول الكل على جزئياته لم يكن صفة لكلام النفسى واحدة
 بل ثنتان احدهما للفظ والاخرى المعنى ويمكن دفعه باختيار الاول بان ليس المراد
 بالمعنى هنا والمداولات الوضعية لالفاظ القرآن المرتبة وضعا لا في الوجود بل
 المراد الصفة الحقيقية التي لها مدخل في ذلك الترتيب الوضعي فجموع تلك الصفة
 والالفاظ القائمة بذاته تعالى هو صفة الكلام ولا ينجم ما قبل على هذا لا يكون
 الالفاظ كلام الله تعالى حقيقة لان اطلاق اسم الكل على الجزء مجازي فيقع فيما
 هرب لانا نقول لكلام الله تعالى كاقراء وضع آخر بازا مفهوم كالى صادق
 على الكل والجزء كائنا على ما صرح به ائمة الاصول فيكون التحدى وامثله بكلام
 الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثاني وبانا وسلمنا ان المراد بالمعنى هو المداولات
 الوضعية فامل المراد من الشمول اشتمال تعريف كلامه تعالى بانه اللفظ الدال
 على المعنى اى لا مجرد اللفظ المنطوق مع قطع النظر عن دلالة على المعنى ولا يلزم
 من اشتمال التعريف على شئ اشتمال ما صدق عليه على ذلك الشئ كاشتمال
 تعريف الكلمة على المعنى وباختيار الثاني يمنع استحالة اللازم لان احد الكلامين
 وصف اعتبارى لاحقيقى وهو المعنى اعنى المداولات الوضعية لالفاظ القرآن
 والكلام الذى جعلوه واحدا من الصفات الحقيقية هو اللفظ انما بذاته
 تعالى على هذا المذهب ولذا اوردوا عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما
 لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى حقيقة
 بل مثله لقطع بالمغايرة بالشخص فيقع المص فيما هرب من لزوم المفاسد التي
 ذكرها وان كان اسما لا نوع القائم بذاته تعالى بان يقطع النظر عن خصوصية
 المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا بهلاقة العموم والمخصوص
 فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل اسما لكل فرد خاص من قبيل الوضع العام
 للموضوع له الخاص كوضع اسماء الاشارات والحروف يلزم ان يوصف كلامه
 تعالى بالحدوث حقيقة وقال المولى الحيسالى ولا يخاص الا بان يجعل مشتركا

لا العلم مطر وضع
 معنى مفرد والمردس مطر
 عطرها وان كان معنى
 جزا من تعريفا به
 لمردس لفرأ لفظ
 وان كان معنى حر س
 لانه اسم لفظ ومعنى
 عند المصنف

بين النوع وذلك الفرد الخاص انتهى يعني فالوصوف بالقدم وعدم الحدوث هو ذلك الفرد الخاص القائم بذاته تعالى وبالحدوث باقي الافراد القائمة بغيره تعالى ولاضير فيه اذ لم يكن موصوفا بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد ولا يخفى ان المص القائل بان الحادث فينا هو التلفظ لا اللفظ لا يسلم المغايرة بالشخص بين ما قرأناه وبين ذلك الفرد القديم وان كان ذلك سفسطة ظاهرة البطلان نعم او قال بما قاله المتصوفة واثبت لصفاته تعالى مظاهرها ان يقال الكلام الواحد بالشخص يظهر في عالم الشهود في بعض المظاهر بصفات كالسموعية والسيلان وهو في عالم الغيب مبرا عنها لكنه قادح في ذلك المذهب لاشد القدح (قال المص وهو المكتوب في المصاحف الخ) فان قيل بل المكتوب فيها هو لصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال كذا في شرح المقاصد وفيه انه منقوض بكتابة من لا يعرف الفاظ ما كتبه ككتابة الاخرس بل الكتابة هي ايقاع تلك الصور والاشكال فالمراد هنا مكتوب الصور والاشكال فنسبة الكتابة الى اللفظ مجازية من باب نسبة حال الدال الى المدلول ولا يجوز في نسبة القراءة الى اللفظ وما نسبة الحفظ اليه فان قيل بالوجود الذهني فلا يجوز فيها والافقيها تجوز ايضا اذ المراد محفوظ الامثال والاشباح كما لا يخفى (قوله والمكتوب غير الكتابة آه) يعني ان المكتوبية والمقروئية والمحفوظية اوصاف عارضة للفظ القرأن ولا يلزم من حدوث الاوصاف حدوث الموصوف فالقرأن قديم وهذه الاوصاف حادثة فهو جواب عما ذكره الشارح بقوله وما يقال من ان الحروف آه فالوجه للشارح ان يذكر هذا القول عقيب قوله المحفوظ في الصدور ويجعل قوله والمكتوب غير الكتابة آه جوابا عنه (قوله وما يقال الخ) يعني ان المص موافق للاشاعرة في التزام صحة القياس الاول والنقدح في صغرى القياس الثاني بان يقال لا نسلم ان كلام الله تعالى مؤلف من الحروف المتعاقبة المرتبة في الوجود كيف وذلك الترتب والتعاقب في التلفظ لا في اللفظ بخلاف المناهضة القادحين في كبراه فلا يمكن حمل مذهبهم على مذهب المصنف الا ان يمنع قدحهم في كبرى القياس الثاني (قوله فجوابه ان ذلك الترتب الى آخره) اي ذلك الترتب والتعاقب في الوجود انما هو في تلفظ الحروف لعدم مساعدة الآلة التي هي اللسان لا في نفس الحروف واعتراض عليه بانه يشك كل الفرق حينئذ بين قيام المعنى بذاته تعالى وقيام المعنى بانه يلزم ان لا يكون التحدى بكلام الله تعالى حقيقة ضرورة ان مدار البلاغة التي بها التحدى على

المص المص
ح صدر المص
المص المص

ص
م وقبام ملع

امر يقتضى ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه
 ليس نفي الترتيب مطافا بل الترتيب لزمانى الذى يقتضى وجود بعض الحروف
 عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعى لا يكون كانت
 ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضما وان كان - محبلا فى حقنا
 بطريق جرى العادة ادم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك فى حقه تعالى
 بل وجودها محتملة من اوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من اوازم
 ذواتها قيل وفيه بحث اذ الترتيب الوضعى بين الحروف اغناء بذاته تعالى
 غير معقول لانه انما يتصور فى الجماعات دون المجردات وليس بشئ اذ ليس
 مراد المجيب من الترتيب الوضعى ما يختص بالاجسام بل مراده ان يكون
 لبعض تقدم على البعض الآخر ولو بالرتبة ولما جاز ان يصدر امور متعددة عن
 ذات واحدة عند المتكلمين فلم لا يجوز ان يقتضى الذات امور البعضها تقدم
 بالرتبة على البعض الآخر فلا يرد على المصنف وغيره من ذهب الى هذا المذهب
 ذلك نعم يرد عليه اشكال قوى هو انه لا شك فى انه اذا قرأنا القرآن بوجودنا
 شخص القرآن وذلك بدبهي وانكاره مكابرة فان كان ذلك الشخص هو عينه
 الشخص القائم بذاته تعالى يلزم قيام الصفة الواحدة بمعينين متباينين هما
 الواجب والممكن وذلك باطل عند جميع الحكماء والمتكلمين وان كان شخصا
 آخر من نوع القرآن قائما بالممكن فكما ان تلفظ ذلك الشخص حادث فكذلك
 الشخص المفوظ لان حدوث المحل يستلزم حدوث الحمال فيه فلا يصح
 الحكم بان الحادث هو التلفظ لا المفوظ وايضا يلزم ان يوصف كلامه تعالى
 بالحدوث حقيقة فيكون نوع ما بين دفتي المصاحف قد عصى فى ضمن فرد
 القديم القائم بذاته تعالى وحادثا فى ضمن افراد القائمة بالممكن ويمكن دفع
 الثانى بان المقاسد المذكورة مندفة على هذا دون ما ذكره الاصحاب ولكن
 لا مدفع الاول بوجه كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل كلامه على ما ذهب اليه اهل
 العربية من ان الالفاظ لا تغاير بالشخص باعتبار تغاير المحال ولذا جعلوا اسمى
 الكتب من قبيل اعلام الاشخاص وهو عند التحقيق يرجع الى ما ذكرنا ولذا
 قال الشارح المحقق فى شرح التلخيص وتبعه صاحب التوضيح ان اسمى الكتب
 عند التحقيق من قبيل اعلام الاجناس (قوله والادلة الدالة على الحدوث
 آه) جواب سؤال مقدر فانه لما ذهب الى صحة القيس الاول الدال على قدم
 كلامه تعالى مع كونه عبارة عن الالفاظ احتاج الى دفع ما به رضه من ادلة
 المتأخرة الدالة على حدوث الالفاظ فدفع التعارض بان تلك الادلة يجب حياها

على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام يعني الكتابة والتلفظ والحفظ
و تلخيص كلامه ان تلك الادلة انما تدل على حدوث تلك الصفات لا على
حدوث الكلام الموصوف بها فلا تقوم معارضة لدليلنا (قوله و تلقى هذا
الكلام بعض المتأخرين الى آخره) اهل المراد هو الشريف المحقق حيث
قال في شرح المواقف ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة
الى قواعد اللغة (قوله وهذه الاوصاف) اى كونه واحدا بسيطا لا تعدد فيه
فى الازل و كونه ليس بامر ولا نهى ولا خبر وانما يتعدد ويصير احد هذه الاشياء
بحسب التعلق فيما لا يزال لا تنطبق على الكلام اللفظى اى على كون الكلام
اللفظى المتعدد الاجزاء المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى
قبل يجوز ان يكون اللفظى عنده مجملا بسيطا وهذه الالفاظ تفصيلية مثل المعنى
الواحد البسيط القائم بذاته تعالى بلافرق فان كلا منهما صفة له تعالى موجودة
فى الخارج وقد مثل اهل التحقيق مثله باندراج الاشجار بالغصانها واوراقها
و اثمارها بطنا بعد بطن فى النواة الواحدة انتهى و ليس بشئ لانه ان تغير
الاجزاء والاقسام فى ذلك اللفظ الاجالى فى الواقع فقد تحقق التعدد والاجزاء
والاقسام فى الازل فيتوجه عدم الانطباق و ان لم يتغير فلا يكون ذلك اللفظ
المجمل كلمة ولا كلاما ولزم الاشكال فى الفرق بين قيام اللفظ دون المعنى وكذا قيام
سائر الكلمات مع مقابلتها المهمة الغير الموضوعات لمعنى والتمثيل بالنواة غير صحيح
لان المادة الاصلية للاغصان والاوراق والثمار متميزة فى النواة عند المتكلمين
القائلين بعدم اتصال الاجسام وتركيبها من الاجزاء التى لا تنجزى ولذا كان جميع
اولاد آدم عليه السلام متميزة فى صلبه عليه السلام (قوله موجودة بوجود
الى آخره) يعنى لو كان الاصوات السبالة القائمة بالمكن من نوع اللفظ القائم
بذاته تعالى يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا فى بعض الموضوعات ولا يكون
سيالا فى البعض الآخر كالحركة السبالة وذلك باطل بداهة فقد حمل كلامه على
ان الشخص القائم بالمكن غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والشخص
مع كونهما من نوع واحد لا يختلف فى مقتضاء وهو السيلان لا يقال يجوز ان يكونا
مجانسين بان ينضم الى الجنس المشترك بينهما فصلان متباينان ويكون الثبات
مقتضى احدهما والسيلان مقتضى الآخر لا نقول فعلى هذا لا يكون التحدى
وامثاله بكلام الله تعالى حقيقة لاختلاف نوعيهما فبمعنى هرب فلا بد من ان
يكون من نوع واحد فحينئذ يتوجه ذلك لان كون السيلان مقتضى ذات الاصوات

مع بين قيام اللفظ دون المعنى

والحركة بديةي والمنكر مكابر فلا عبرة لما قيل للشيخ ان يمنع كواها في نفسه - هـ -
 لجواز ان يكون عروض السيلان اباعا اعدم مساعدة الآلة في ان تلفط دفعة
 كما في ضيق المدقة الغير الساعد لا بصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة
 فانها في نفسه سبالة غير قارة انتهى ولا يخفى ان الفرق بين الحركة والصوت
 في هذا الباب تحكم ظاهر فان جوز قيام الصوت بذاته تعالى بدون السيلان
 فيجوز قيام الحركة بدونه ايضا وان لم يجز قيام الحركة فلا يجوز قيام الصوت
 ايضا (قوله ان اوجب اختلاف الحقيقة الى آخره) اي اختلافهما في الحقيقة
 النوعية سواء كانا مختلفين في الهيئة الجنسية او لا لما عرفت فلا يكون انما بذاته
 تعالى من نوع الالفاظ فيقع فيما هرب وان لم يوجب كان بعض صفاته الحقيقية
 مماثلة لصفات المخاوفات وهو باطل اجماعا بين المتكلمين فالجائز في كلامه
 اقوى لامتناع وانما عدل من النوع اليه للائناء الى ان كون بعض صفاته تعالى
 محاسنا بصفات المخاوفات باطل عندهم فما ظلك بكونه مماثلا لها ومن غفل عن
 حقيقة المقام قال ان اراد بالجمانية ما يعنى مثل مجانسة علمه تعالى وقدرته مثلا
 لعلم المخاوفات وقدرتهم فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع وان اراد بها غير
 ذلك فالملازمة ممنوعة (قوله واما راجع افلان لزوم ما ذكره من الفساد الى آخره)
 اي الفساد في الواقع فلا يرد ان المنزوع في لزوم عدم كون التحدى بكلام الله تعالى
 حقيقة فساد اللازم لازومه وانما اخر هذا الوجه عن الوجوه الثلاثة المتقدمة
 ليكون الابرار بهذا الوجه متضمنين للجواب عن معارضة الوجوه الثلاثة بلزوم
 الفساد المذكورة لان لزومها كما يعارض دليل الاصحاب يعارض هذا الوجوه
 وايضا الوجوه الثلاثة المتقدمة متعلقة بذات المنكر اي كون مذهب الشيخ ذلك
 وهذا الوجه متعلق بمنشأ الذهاب اليه ومن جملة المنشأ دفع التعارض بين
 الادلة بحمل ادلة الحدوث على حدوث صفت الكلام ولذا جعل البحث
 المتعلق به بحثا خامسا (قوله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات لبشر الى آخره)
 اي لا اذا اعتقد انه من مخترعاته تعالى فالخصر اضافي فلا يرد انه يكفر اذا اعتقد
 انه من مخترعات الجن او الملاك ايضا ومع ذلك فالاولى من مخترعات المخاوف (قوله
 اما اذا اعتقد انه) اي ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى
 حقيقة بمعنى الكلام القائم بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب
 اكثر الاشاعرة اقول انهم لا ينكرون كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى لكن بحمل
 الكلام على المعاني لا على الالفاظ فالاولى ان يقال في هذا الوجه ان التكفير انما

هو اذا اعتقد ان ليس فيما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة لا الالفاظ ولا المعاني
اما اذا اعتقد انه المعاني دون الالفاظ فلا يجوز التكفير اصلا كيف وهو مذهب
اكثر الاشاعرة وما علم من الدين ضرورة انما هو ان فيما بين الدفتين كلام الله اعم
من ان يكون معاني او الالفاظ لا خصوصية الالفاظ ولا يلزم من نفي الخاص نفي
العام وحينئذ لا يرد ما يرد على قوله وما علم من الدين الى آخره من انه لو كان كونه
دالا على كلامه تعالى حقيقة معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المصنف ومحمد
شهرستاني وغيرهما في قولهم ان الالفاظ نفس كلامه تعالى لادالة عليه وذلك
ايضا باطل فقد وقع فيما حفر لاختيه المسلم (قوله واما خامسا فلان الادلة الدالة
الى آخره) يعني ليس ما ذكره في دفع التعارض بين الادلة بقوله والادلة الدالة
على الحدوث الى آخره ^{بالحجج} في جميع الادلة اذ من جملة الادلة الدالة على
الحدوث للمعتزلة قولهم لو كان القرآن قد يما لم يكن بعض الآيات منه منسوخا
بنصوص اخرى واللازم باطل اما الملازمة فلان النسخ امار رفع او انتهاء ولا يتصور
شيء منهما في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان اللازم فللادالة
الدالة على النسخ وهي النصوص التي ذكرها علماء الأصول والفقهاء وتلخيص
الايراد انه لا يمكن حل جميع ادلة النسخ على نسخ التلفظ وان امكن ذلك في
بعضها وهو الحديث واجماع الاصحاب الدالين على محو بعض الآيات عن القلوب
والنسيان بالكلية او على انه منسوخ الحكم او القراءة كافي حق الشيخ والشيخة اذا
زبنا قاتلواهما بل اكثرهما محمول على نسخ الملفوظ بمعنى رفع حكمه او انتهاءه
كلا او بعضا مع بقاء قراءته كآيات التي نسخ حكمها كلا او بعضا وبقى قراءتها
والتلفظ بها وهذا الوجه مدفوع اما اولافلان كلام المصنف في الادلة الدالة
على الحدوث وهذا الدليل من المعتزلة ليس منها لا عند المصنف ولا في الواقع
لان النسخ رفع حكم الكلام او انتهاءه لا رفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما
او حادثا فان قالوا لو كان الكلام قديما لكان حكمه ايضا قديما فلا يمكن رفع ذلك
الحكم ولا انتهاءه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه نقول بعد تسايم الملازمة
الاحكام الخمسة مثل الوجوب والحرمه وغيرهما من الامور الاعتبارية فلا يكون
قديما حتى يمتنع زوالها والامور الاعتبارية وان كانت ازيلية يمكن رفعها وانتهاءها
كالاعدام الازلية لمحوها واما ثانيا فلانه انما يتوجه على المصنف اذا حل
مراده على ان ما نقرؤه هو بعينه وشخصه الشخص القائم بذاته له في الحدوث
تلاظه لذلك الملفوظ المشخص واما اذا حل على ما جوزه في الوجه الثاني والثالث

من كون ما نقرؤه شحصا آخره وجودا بوجود آخر وان عد هما اهل العربية
شخصا واحدا بناء على عدم الالتفات الى التدقيق الفلسفي فلا يرد ذلك اذ على
هذا يرجع التناظر في الكلام الى المفقوط الحادث والفرق بين مذهب جيبند
ومذهب الاصحاب ان الكلام الالفظي كلام الله حقيقة عنده لا عندهم و بين
وبين مذهب المعتزلة ان كل ما هو كلام الله حادث عند المعتزلة لا عنده فان
الفرد القائم بذاته تعالى قديم عنده واما لزوم توصيف بعض المفردات بالحدوث
فما لا محذور فيه عنده بعد ان صح ان له تعالى كلاما قديما قائما بذاته تعالى وان
قول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم بمعنى متصف بكلام قديم واندفع
المقاسد وللتستر عن لزوم ذلك التوصيف حقيقة اختار مذهب العربية وغيره عن
الكلام الالفظي الحادث باللفظ (قوله هي ان يبدأ الكلام لنفسه الى آخره) حاصل
ما ذكره هنا ان لنا كلاما نفسيا وهو ما يرتبناه في خيالنا من الالفاظ واذن الترتيب
يبدأ هو لكفا لاقتدار على تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من تكرار
الادراكات المتعاقبة بالكلمات وتأليفها حال لا صغر في الجملة ثم زداد شيئا فشيئا
وربما يطابق عليها الكلام مجازا تسمية لاسم الاثر والسبب على المؤثر والسبب
كافي قولهم زيد متكلم بمعنى متصف بما يضاد الحرس فان التكلم عند الاشاعرة هو
الاتصاف بالكلام و ليس المراد من التكلم في هذا القول هو التكلم بالفعل بل الاتصاف
بتلك الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهو المراد بقولهم ان صفة الكلام صفة مضافة
لحرس والآفة وقوله وهي مبدأ الكلام النفسى عكس قوله مبدأ الكلام
النفسى فبناصفة الى آخره وانما اتى بهذا العكس ليحكم عليها بكونها مبدأ له
ليكون اشارة الى انه يطاق عليها الكلام مجازا لكونها مبدأ وسببا للكلام
واطلاق اسم السبب على السبب شائع كما في صفتي السمع والبصر وفي صفة
التكوين عند مثبتيهاله تعالى في ثبات ذلك المبدأ في هذه المقدمة مدخل
مظيم في المقصود (قوله وهي غير العلم) اي تلك الصفة التي هي مبدأ لترتيب
غير صفة العلم الذي هو مبدأ الانكشاف اذ كانت هي العلم لكان كل كلام يتعلق
علمنا به كلاما لنا واللازم باطل اما بطلان التالى فظاهر واما للضرورة فلان كل
ما يتعلق به مبدأ ترتيبنا فهو كلام لنا فطما اذ لا يمكن ترتيب المرنب وانما عدل في
اثبات المغيرة عما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقائد من الاستدلال باخبار
الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافة لان الترتيب يتعلق بالمفردات المتوامة تصورا
لا بانجموع المجهول تصديقا فهو انما يبدل على مغابرتها العلم التصديقي لا لاطلاق

العلم والقول بان الرابطة الدالة على العلم التصديقي من جملة الالفاظ المترتبة في الخيال وان كانت محذوفة لفظاً فمحل نظر لانها انما تدل على وقوع النسبة او لا وقوعها لا على العلم بها ولو سلم فكون الرابطة من جملة الالفاظ المترتبة محل نظر لجواز ان يكون هيئة حاصلة من الحركات الاعرابية كما ذهب اليه بعضهم (قوله فنقول كلام الله تعالى) اي الكلام النفسى (هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى بصفته الازلية التى هى مبدأ تأليفها وهذه الصفة) اي مبدأ التأليف (قديمة) يعنى وهى مراد الشيخ من صفة الكلام التى عدوها من جملة الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسامى الآثار على مبادئها ولو مجازا واما ما قيل ان هذه الصفة القديمة التى هى مبدأ الترتيب هى صفة التكلم ففيه ان التكلم عند الاشاعرة هو الانصاف بالكلام فهو عندهم اما الانصاف بالكلام النفسى او الانصاف بهذه الصفة لانفس تلك الصفة كما لا يخفى وتلك الكلمات المترتبة ايضا قديمة اي ازلية لان الكلام النفسى على هذا يكون عبارة عن نوع من الصور العلمية وهو صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التى هى مبدأ ترتيبها والصور العلمية ليست من الاعيان الموجودات حتى تكون قديمة بل هى ازلية كما اشرنا فعلى هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة لانها انما يكون مبدأ لترتيب الالفاظ الحادثة كما يزعمه المعتزلة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالاجاب لا بالاحتبار لانه تعالى موجب فى علمه بالاشياء فالكلام النفسى فى الحقيقة حينئذ هو الصور العلمية التى اقتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة بالازلية مرتبة بترتيب القرأن مثلا وليس ترتيب كلام غيره تعالى كدبوان حافظ بمدخلية تلك الصفة الازلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم ان يكون كلام الله تعالى وان كان معلوما له تعالى فى الازل بكلماته وترتيبه ولدفعه اشار بقوله وليس كلام الله تعالى الامار تبه آه فاندفع مخترعات الاوهام غير انه يرد عليه ما قيل هذا قول يتميز الاشياء فى الوجود العلمى وهو يستلزم عدم تناهيها وقد هرب عنه فيما سبق حتى جعل علمه تعالى اجماليا ويمكن دفعه بان الذات بمدخلية تلك الصفة الازلية اقتضت صوراً مرتبة معلومة الذوات والترتيب ولو اجماليا فهناك ترتيب اجمالى وقد يجاب عنه بان هذا يخرج للمسئلة على مذهب الاشعرى كما صرح به فى الرسالة الجديدة وما ذكره فيما سبق هو المختار عند نفسه فلا بأس بمنافاة احدهما للآخر وفيه نظر لان اندفاع المفاصد التى اوردها المصنف على الاصحاب بهذا المذهب موقوف

على القول بالوجود الذهني ليكون مانفرد. عين الكلمات المرتبة في علمه تعالى
 ماهية وان اختلاف وجودا بان يكون ماني العلم موجودا علمي ومانفرد. موجودا
 خارجيا اذ على تقدير ان يكون اصور العلمية امثال مانفرد واشباهها لانهما
 لا يندفع شيء من تلك المانفرد والاشعري لا يقول بالوجود الذهني فالحق انه يخرج
 على خيار نفسه وان ذهب الى ان مراد الاشعري من صفة الكلام هو تلك
 الصفة الازلية واما ما قيل في الجواب ان كون الكلمات مرتبة في علمه تعالى
 يجوز ان تكون باعتبار ظهوره ووجوده في الخارج بمعنى انه في الوجود المعنى
 بحيث او وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على البعض الآخر كترتيب
 سائر الممكنات فطبي الفساد اذ لترتيب على هذا يكون بعد خلية القدرة
 كما قال المعتزلة لا بعد خلية صفة الكلام بمعنى المبدأ (قوله وهذا الوجه عالم
 عما يلزم آه) ولم يرد عليه ما قيل لم يكن صفة الكلام على هذا ما عدا صفة العلم
 لان الكلمات المرتبة صور علمية وايضا الصور العلمية ليست من الاعيان فكيف
 يكون صفة حقيقة انتهى لما عرفت ان ما جاءه من الصفات الحقيقية هو صفة
 الكلام بمعنى المبدأ لانفس الكلام لنفسه وتوصيفهم الكلام لنفسه باقديم انما هو
 بمعنى الازلي كما تقدم فيندفع الثاني كيف ويرد مثله على القائلين بان الكلام لنفسه
 مع اني القرأن في هو جوابهم فهو جوابه وايس هناك دليل قاطع على ان الكلام
 لنفسه ايس صور علمية على ان تلك الصور ليست عاروا بل عارومات لان الصور
 العلمية انما تكون عاروما باعتبار قيامها بالمدرك وخصوصية تشخصاتها في مدارك
 مشخصة لا باعتبار قطع النظر عن تلك الشخصيات فانها بهذا الاعتبار
 عارومات وقد قطع النظر عنها عن تلك الشخصيات لقطع بان مانفرد اها وجودات
 خارجية غير متصفة بشخصيات علمية لا واجب تعالى واذا كانت مشتركة بين
 ما قام بذاته تعالى وبين مانفرد فيندفع الاول ايضا (قوله ما يلزم على
 مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى الى آخره) اي كون كلامه الاول عليه
 بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم ويقول تعالى (وكلم الله موسى تكليم)
 لفظا قائما بغيره تعالى مع ان العرف والالفة يشهدان بان المتكلم من انصف بالمتكلم
 لا من اوجد في الغير فلا يرد عليه ان كلامه تعالى باعتبار وجوده الخارجى الحادث
 قائم بغيره تعالى على هذا المذهب ايضا فالناسب ان يقول من عدم قيام كلامه
 تعالى بذاته (قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من الانفاط الخ)
 بيان لما يلزم على ظاهر كلامهم كاخواته السابقة واللاحقة لا ينظر ظاهر كلامهم

لان عدم كون اللفظ القرآن كلام الله تعالى فاستبعد عنه كالمصنف فكلمة من بيان
 اهذ اللفاد وذلك الكلام هو قولهم ان الكلام النفسى مدلول اللفظ واما العبارات
 فانها تسمى كلاما مجازا لدلالة على ما هو الكلام الحقيقى فانه بظاهره
 يقتضى ذلك وفي ادراج الظاهر اشارة الى انه يمكن توجيه كلامهم بحمله على
 ما اختاره بان يقال الكلمات المرتبة فى الكلام اللفظى تدل عقلا على الكلمات
 المرتبة فى علم المتكلم وهى الكلام النفسى والكلام فى الحقيقة هو ذلك النفسى
 واما اللفظى فانما يسمى كلاما لدلالته عليه كما يستفاد من كلام الاخطل * ان الكلام
 لى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الكلام دليلا * لكنه خلاف الظاهر
 من كلامهم (قوله لى سفسطة ظاهرة آه) قد عرفت تأديته اليها (قوله فان المتحدى
 به الخ) لما عرفت ان الوجود العلمى متحدم مع الوجود الخارجى بالذات وان اختلفنا
 بالوجود بناء على ما هو التحقيق من القول بان الحاصل فى الالذهان عين الاشياء
 لامثالها واشباحها (قوله فيكون كفى فى حق القرآن الى آخره) قد عرفت
 اختلاف هذا الكلام فيما اورد المصنف على الاصحاب كيف وقد دفعه نفسه
 عنهم فى الوجه الرابع فالصواب هنا ان يقول وذلك الانكار غير لايق اذ الظاهر
 ان كلام الله تعالى فيما بين الدفتين عبارة عن اللفظ القرآن لامعانيها وما يقال
 ان تجوز ابي حنيفة الصلوة بترجمة القرآن بلسان آخر يدل على ان القرآن
 عبارة عن المعانى لقوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن فسد فوع
 بان الصحيح انه رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق هذا المقام بحسب الطاقة
 التى قدرها العزيز العلام (قال المصنف و اسماءه تعالى توقيفية الى آخره)
 التوقيف جعل شخص واقفا فى مكان غير مجاوز عنه والمراد هنا ان الشرع
 جعلنا واقفين على اطلاق ماورد فيه اطلاقه غير مجاوزين عنه الى اطلاق
 ما لم يرد اطلاقه فيه فلنزاع فى هذه المسئلة فى انه هل ورد من جانب الشرع
 توقيف على ذلك الاطلاق اولا فهذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد
 بورد التوقيف من جانب الشرع يكون من مسائل الكلام ومن حيث وجوب
 الاقتصار على ماورد فى الشرع وحرمة اطلاق ما عداه وعدم جوازه يكون
 من مسائل الفقه فهى مشتركة بين العلمين كمسئلة المسح على الخفين ولا يجوز
 ان يكون التوقيف من جانب العقل لان الحكم بجواز الاطلاق وعدم جوازه
 يكون قولاً بالحسن والقبح العقليين فعلى هذا يتجه عليهم انه لا بد فى بيانها من دليل
 شرعى الا ان يقال الادلة الشرعية الدالة على وجوب كان التعظيم له تعالى

كثيرة والتوفيقية ثابت بهذه الادلة كما يدل عليه قول الاشعري فلا يجوز الاكتمال
في عدم ايهام الباطل ببلوغ ادراكنا وبعده نجه ان غاية ذلك الاجتهاد في هذه
المسئلة الا ان يقال المسائل المشتركة بين علمي الكلام والفقه لا يجب ان تكون
يقينية بل يجوز ان تكون ظنية يكفينا الاجتهاد فيها واول المصنف لاجل ذلك
ولاجل انها متعلقة بالاسماء لا بذات المسمى ولا بصفاته جماعها خاتمة لمباحث
الذات والصفات (قوله اذا لم يكن اطلاقه موهبا الى آخره) لا يخفى انه مراد
المعتزلة ايضا وان سكتوا عنه (قوله سرعة ادراك ما يراد عرضه الى آخره)
اي سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع عادة
انما يوجد عند تمام الكلام ولذا لم يقل سرعة ادراك ما عرض عليه وليس المراد
انها سرعة ادراك المراد قبل الشروع في العرض ولك ان نعممه عن ذلك (قوله
لان الطالب مراده الى آخره) كما هو مراد من قال ان علم الطب عبارة عن مجموع
العلم والعمل ثم المراد انه كثيرا ما يراد به ذلك لان هذا القدر بل قوله الارادة المذكورة
كاف في ايهام المذكور فلا ينفى في جعل بعضهم الطب عبارة عن مجرد العلم
(قوله حتى يصح الاطلاق بلا توقف) لان مجرد ارتفاع الموانع غير كاف بل لابد
من مقتضى لا ندفاع التوقف (قوله فيجوز عند ثبوت الدال الى آخره) لانه
يقول فلو كان فيه ما لا يليق لكبيره تعالى لما ثبت له تعالى لكن لابد من حل العلم
في كلامه على العلم انطوى الذي هو البين كما هو الظاهر منه (قوله فانه تصرف
في المسمى الى آخره) لعل النزاع بينه وبين الاشعري ان واضع اللغات هو الله
تعالى عند الاشعري وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام (قوله واما اطلاق
واجب الوجود الى آخره) اي لم يرد بها الشرع فهو على سبيل التوصيف
وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفي سكونه عن الجواب
عن امثله على مذهب الاشعري ابناء الى ترجيح مذهب الامام والجواب عنه
على مذهبه اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق امثلهما فانهم
وتأمل فيه (قال المصنف والملاحق) الماد مصدر ميمي واسم مكان وحقبة منه
العود اوجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا رجوع الى لوجود بعد الفناء
او رجوع اجزاء البدن الى الاجزاء بعد التفرق او الى الحياة بعد الموت والارواح
الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه فلا سعة
فيما رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال
الآلات والتبرؤ عما ابتلي به من الضلالت الهيولانية على ما في شرح المقاصد (قوله

اذ هو الذي يجب الاعتقاد به الى آخره) تعريف المسند لخصره في المسند اليه
 اضافيا اي ما يجب اعتقاده هو الجسماني لا الروحاني فلا يكون من مسائل علم الكلام
 فيكون المتبادر من اطلاق اهل الشرع في علم الكلام هو الجسماني لا الروحاني
 ولا اعم منهما (قوله باجتماع اهل الملل الثلاثة) المسلمون واليهود والنصارى
 وتعميم الاجماع عن اجماع اهل الكتاب لاجل ان اجماعهم يدل عقلا على
 ان سائر الكتب الالهية مثبتة للحشر الجسماني لا للاستدلال عليه باجماعهم
 فلا يرد ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماعهم لا يخلو عن التأييد لانهم
 عقلاء مع غاية كثرتهم كما لا يخفى ولما ثبت بالاجماع والكتاب والسنة قطعاً
 كان انكاره كفراً (قوله واتاه بعظم قدم وبلى الى آخره) يقال رم العظم يرم
 بالكسر من باب ضرب يضرب اي بلى يبلى من باب علم يعلم والتفتيت التفريق
 ولعله فرق اجزاءه بين اصبعيه وجعله غباراً وقوله اترى الله الخ بمعنى اتظن
 احياءه بعد هذا الانكار للتوبيخ والتعجب (قوله ولا يجمع بين القول بقدم العالم
 على ما يقول به الفلاسفة اي القدم على الوجه الذي يقول به الفلاسفة من
 قدم نوع الانسان ففي هذا القيد اشارة الى امكان الجمع مع القول بمحدث
 نوع الانسان ولا يخفى ما فيه من الخلل اذ قد سبق منه في صدر الكتاب ان قول
 الفلاسفة بقدم نوع الانسان غير معلوم قطعاً ولو سلم فلا مدخل لتناهي النفوس
 وعدم تناهيها في هذا الباب بل مداره على عدم تناهي الابدان لان افلاطون
 واتباعه مع قولهم بتناهيها قائلون بقدمها مع التناسخ فيلزمهم عدم تناهي
 الابدان فلا يمكن الجمع على قولهم ايضا فالوجه ان يقال ولا يجمع بين القول بقدم
 العالم مع عدم تناهي المكلفين المحشورين وبين الحشر الجسماني بناء على انقحاح
 قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سبق اقول ولا يمكن الجمع بين الحشر
 الجسماني وبين القول بكونه تعالى فاعلاً موجباً كما دل عليه ما نقل عن حجة
 الاسلام الابائيات معدات غير متناهية ليكون نوع المكلف حادثاً والمحشورون
 متناهية (قوله فيستدعي حشرها جميعاً الخ) ليس المراد حشرها دفعة بل
 المراد حشر جميعها ولو متعاقبة اذ لا فناء لاهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها
 فسواء كان حشرهم دفعة او على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والامكنة الغير
 المتناهية في الوجود في زمان واحد قد ابطالها البراهين (قوله باعادة الابدان
 الممدوم الخ) الاولى باعادة الشخص الممدوم بعينه ايشمل اعادة بدنه وروحه
 الممدومين لان الارواح داخله تحت عموم (قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

وهو دليل من ذهب لي ان المشر بالاعادة لا بالجمع (فوله اعلم ان الموجود واحد)
اي بالشخص فزيد الموجود اليوم هو زيد الموجود امس بعينه وشخصه لان
الزمان ليس من الشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا فالزمه
بان قال ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم مني الجواب لاني غير من كان بياضك وانت
ايضا غير من كان بياضتي وهذا الكلام من الشيخ تمهيد الاستدلال بقوله واما اذا
عدم آه اذا الاشياء تنكشف باضدادها فان المراد اذا استمر وجود الشيء ولم يفقد
هو بقاءه في زمانين يلزم التحكم الباطل في الحكم بان الموجود في الزمان الثاني هو بعينه
الموجود في الزمان الاول لبقاء الموضوع والشخصات اعني الهوية المشتركة بين
الزمانين بداهة وان تبدل بعض العوارض الغير اللازمة للشخص (واما اذ هدم)
ولم يستمر الوجود في زمان الثاني ثم اعيد في الزمان الثالث لم يلزم التحكم الباطل
في الحكم بان هذا الموجود المتأخر هو بعينه الموجود السابق لاموجود آخر مثله
اذما فقد هوية الموجود الاول لم يبق منه شيء من الموضوع والعوارض الشخصية
حتى يكون الموجود الثاني مشتقاً عليه ويكون مرجحاً للحكم المذكور ويندفع التحكم
وحيث لا مرجح فلا اندفاع كما قال (فليكن الموجود السابق ا) اي زيد اقبل
موته مثلا وليكن (المعاد الذي حدث ب) وهو في المثال زيد المحدث بعد موته
في وقت (آخر وليكن المحدث الجديد ج) وهو في المثال عمرو المحدث بعد موت
زيد الشبيه بزيد المحدث بعد موته في جميع الشخصات والعوارض ولذا قال
(وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك) من الامور المميزت عما
عداهما الغير المميزة عن كونهم الموجود الاول وبهذا يندفع ما قيل ان اصل
الاستدلال مبني على ان الزمان ليس من الشخصات فاخذ الزمان هنا بخلافه
وذلك الاندفاع لان المراد انه مثله في الحدوث بعد فناء الموجود الاول اذ لو كان
المحدث الجديد حادثا قبل فناء واستمر وجوده لي ان يحدث المعاد ثانيا لم يكن
هناك تحكم اصلا لان ذلك المحدث الجديد غير الفاسد قطعا كما دل عليه
تمهيد الشيخ والامتنان بينهما من جهة الشخصات الاخر لا بالزمان لا اشتراكهما
في زمان قبل فناء الموجود السابق فلا مخالفة وبالجملة انما يلزم التحكم اذا كان
المحدث الجديد حادثا بعد فناء الموجود السابق سواء كان حدوثه مع حدوث
ما فرض معاداً او قبله او بعده (لانحداهما الا بالعدد) علة لكونها متماثلتين
من كل وجه والاولى ان يقول بحيث لا يتيسر ان الاعداد واذا كانا متماثلتين
كذلك (فلا يتبرهن عن ج في ان يكون مساوياً ليه) اي الى بان يقال هذا

دون الآخر (فان نسبة (أ) كائنة (الى امرين متشابهين من كل وجه) الا في النسبة التي تنظر فيها جوابا عما قال (هل يمكن ان يختلفا فيها اولا) وتلك النسبة ما في قوله منسوباً وهذا الاستثناء من قبيل ما ذكره في تأكيد المدح بما يشبه الذم كقول الشاعر * ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب * بمعنى انه لو كان لهم عيب كان ذلك العيب فلول سيوفهم من المحاربة الكثيرة مع اعدائهم لكنها ليست بعيب ايضا بل مما يدل على كمال شجاعتهم وعليه حل قوله تعالى لا يدوقون فيها الموت الا الموتة الاولى الآية مبالغة في نفى الموت عنهم فالراد لو لم يكونا متشابهين بل مختلفين في الجملة كانا مختلفين في هذه النسبة لكنهما غير مختلفين في هذه النسبة ايضا لانهما اذا لم يختلفا في اشتغال احدهما على شيء من موضوع الوجود السابق وعوارضه المشخصة دون الآخر (فليس ان يجعل) تلك النسبة (لاحداهما اولى) في نفس الامر (من ان يجعل للآخر) واذا انتفى الاولوية في نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو الموجود السابق دون الآخر تحكما باطلا ولو كان ذلك الحكم من المبادئ العالية وكذا كان ذلك الحكم تحكما باطلا لم يختلفا في تلك النسبة ايضا في الواقع ضرورة انهما لو اختلفا فيها في الواقع لم يكن ذلك الحكم تحكما باطلا بل متحققا في المبادئ العالية لان تحققها في الواقع يستلزم حكم المبادئ بها والحاصل ان عدم اختلافهما في الاشتغال المذكور يستلزم انتفاء الاولوية وانتفاؤها يستلزم التحكم في الحكم بهذه النسبة والتحكم يستلزم عدم اختلافهما في هذه النسبة ايضا في الواقع (فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كان لب دون ج) معارضة لقوله فليس ان يجعل الى آخره معارضة في المقدمة واجاب عنها بقوله (فهو) اي هذا الحكم المحصري (نفس هذه النسبة) التي نفينا تحققها في نفس الامر واخذها في بيانها (اخذ المطالب في بيان نفسه) وهو باطل مصادرة على المطالب ولا يسلم الخصم (بل يقول الخصم انما كان آه) ولما توجه ان يقال لا يلزم من اندفاع المعارضة تمام الدليل المذكور الذي ادعى كونه تنبيهها اذ للخصم بعد ذلك منع عدم الاولوية في الواقع اضرب عنه فقال (بل اذا صح مذهب من يقول الى آخره) يعني ليس لمنع عدم الاولوية مدار سوى مذهب من قال ان هويات المعدومات الممكنة تمايزة ثابتة في العدم ثبوتاً منفكاً عن الوجود الخارجي كما ذهب المعتزلة وذلك المذهب باطل فلا شك في عدم الاولوية وبهذا التحرير سقط مخترعات الاوهام وتلخيص هذا الدليل لوجاز اعادة المعدوم بعينه لجواز اعادته مع مثله من كل وجه واللازم باطل

لان التماثلين اما ان يكون احدهما مادا دون الآخر وذلك باطل مستلزم للتحكم
 من غير مرجع واوفى حكم البادى العلية واما ان يكونا مادين وذلك باطل مستلزم
 لاتحاد الاثنين واما ان لا يكون شيئا منهما مادا وهو ايضا باطل مستلزم لخلاف
 المفروض اذ قد فرض كون احدهما مادا ومن قال هناك ان الثالث هو
 المطاوب فقد غفل واعلم ان تقرير كلام الشيخ هنا لا يتوقف على كون التماثلين
 المذكورين موجودين في الخارج بل يكفي كون احدهما موجودا والآخر
 ممدوما اذ التحكم المذكور لازم في الحكم بان هذا الموجود الحادث بعد فناء
 الاول هو الموجود السابق لاموجود آخر مثله الممكن في ذاته ايضا فالتعرض
 بالحادث الجديد من مقتضيات التحكم لا مجرد التوضيح كما وهم وبذلك يتدفع
 ان يقال ان الملازمة القائلة بانه لو جاز عا دة بخاز اعادته مع مثله بمجموعة
 في عوارض الماد بجمع الاجزاء المتفرقة لان المرصين التماثلين ان قاما بالمعاد
 لزم اجتماع التماثلين في محل واحد وان قام احدهما به والآخر بسخص آخر فلا تحكم
 لان العرض للماد هو القائم به فلا يدل على امتناع اعادة العوارض بخلاف
 لدليل الاتي لكن على هذا قولنا مع مثله في الملازمة المذكورة بمعنى مع امكان
 مثله فاعلم هذا لمقام (قوله واذا كان المحمولان الاثنان الى آخره) دليل آخر
 على امتناع الاعادة فان الدليل الاول كان باعتبار امر ثالث غير المبدأ والمعاد
 وهذا الدليل باعتبارهما فقط مع قطع النظر عن الامر الثالث وحاصل
 هذا الدليل لو جاز اعادة المدموم لجاز ان يكون موضوعا قولنا هذا مبدأ
 وهذا مدموم مذهب بالذات ومختلفين باعتبار محمولي المبدأ والمعاد كما في قولنا
 زيد قائم وزيد قاعد واللازم فيمن نحن فيه باطل لان كل محمولين بوجوب المقابلة
 بين موضوعيهما ولو مقابلة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد والمقابلة
 التي اوجبها المحمولان الاثنان انما تجتمع الاتحاد الذاتي فيما استمر وجود
 الموضوع وهو يته او ثبوته في العدم منفكا عن الوجود الخارجي ايثبت
 المحمولان الذات واحدة ويتحقق هناك اتحاد بالذات والهوية ومقابلة باعتبار
 المحمولين واما اذا ثبت له احد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته ولم يكن
 لها ثبوت حال العدم فلم يكن في نفسه ذاتا واحدة ثم ثبت له محمول آخر كما فيما
 نحن فيه وليس هناك بين الموضوعين اتحاد اصلا لا باعتبار وهو ظاهر
 ولا بالذات والهوية لان عدمها فيما بين ثبوت المحمولين عبارة عن بطلان
 الهوية وفقد الذات بناء على بطلان قول من يقول هويات المدمومات
 الممكنة متمايزة ثابتة حال العدم ونفاد ذاتا واحدة في نفسه الى ان

ان يلحقه المحمول الثاني انما يتصور باحد الامرين اما باستمرار الوجود الخارجى او باستمرار الثبوت حال عدم فاذا لم يكن له شئ منهما لم يكن هناك اتحاد بين الموضوعين اصلا فبقى الاثنية الصرفة اى الخالية عن الاتحاد بوجه ما فتد ظهر فساد ما قيل ان هذا الدليل ليس مبنيا على بطلان مذهب من يقول بثبوت ذوات المعدومات حال عدم لا يقال انما يبقى الاثنية الصرفة لو لم تكن الهوية الثانية عين الهوية الاولى وهو ممنوع بل اول المسئلة لانا نقول انكار كونهما اثنين مكابرة فان اتحدا بالذات يلزم اتحاد الاثنين وهو باطل وعليه مبنى الدليلين واعلم ان مبنى كلا الدليلين على فقدان الذات و بطلان الهوية فيما بين الوجودين السابق واللاحق لان مدار لزوم الحكم وعدم الاتحاد بين الموضوعين بوجه هو ذلك فقدان ولذا ارجع الشارح المحقق فى حاشية البحر بد مجموع الدليلين الى دليل واحد وحكمه بان ليس هذا استدلالا على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتأخرون واوردوا عليه بوجوه الاول المعارضة بان يقال لو امتنع عادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة تمكن الاشارة العقلية اليها الثانى النقص بان يقال لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصح الحكم على معدوم اصلا واللازم باطل الثالث المنع بان يقال لانتم انه لو صح الاعادة لصح الحكم عليه بحجة العود ولو سلم فلاشارة العقلية تكفيها الهوية الذهنية ولا تتوقف على الهوية الخارجية وعلى تحرير الشارح لا يتوجه عليه غير الثالث بعد التسليم وتفصيل هذا البحث يطلب من محل آخر (فوله وور بما يحتاج الى اوهام الخ) ايراد على الدليلين باننا لانسلم انه اذا لم يستمر وجوده ولم يكن له هوية ثابتة فى الخارج حال عدم يلزم الحكم وعدم اتحاد الموضوعين بالذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن له فى نفس الامر وجود مستمر بوجه آخر غير الوجود الخارجى وغير الثبوت الخارجى وهو ممنوع كيف لا وله وجود فى نفس الامر فى ضمن وجوده ذهنى المستمر الى ثبوت المحمول الثانى فتستحفظ به وحدته الشخصية وتبقى هويته فى نفس الامر كما تستحفظ وتبقى لو كان ثابتا فى الخارج منفكا عن الوجود الخارجى فى حال عدم على ما زعمه المعتزلة واذا انحفظت وحدته الشخصية فى نفس الامر فلا يتم الدليل الاول لاندفاع التحكيم ولا الدليل الثانى لكون موضوعى القضيتين متحدتين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحمولين (قوله ووجه دفعه ان الوجود فى الذهن بالحقيقة الى آخره) اعلم ان الجواب عن هذا السؤال بوجهين الاول بابطال السند الذى هو

جواز انهم لا ينفك عن وحدة الشخصية بحسب الوجود الذهني الثاني بآثار المنوع
 اعني لزوم التحكم والالتصاف بالصرف مع انهم لا ينفك عن وحدة الشخصية بحسب
 الوجود الذهني وفي الاول وجهان فصار المجموع ثلثة اوجه الاول
 بابطال السند بان وحدتها الشخصية غير محفوظة في الذهن اذ لا وحدة
 بدون الوجود ولا وجود بدون الشخص سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا
 والهوية الذهنية انما تكون موجودة في الذهن بشخصاتها ذهنية
 وهي تلك الشخصيات ليست هوية خارجية وادلزم تصاف الهوية الخارجية
 بالعوارض المختصة بالوجود الذهني وهو ضروري البطلان بل بشرط تجريدها
 عنها وقولهم بانحدادها عنها يعني انها بعد التجريد عنها يكون عينها لا يعني
 انها عينها على الاطلاق وبالفعل سواء جردت عنها اولا اذ ليست عينها
 مطلقا بالفعل وينجم عليه ان ليس معنى تجريد الهوية عن شخصياتها جعلها
 خالية عنها في الواقع بل معناه قطع النظر عنها وعدم اعتبارها ولا يلزم من
 عدم اعتبارها اعتبار عدمها فضلا عن عدمها في الواقع فكما ان زيد انجر بد
 عن شخصاته الخارجية لا يخرج عن كونه موجودا خارجيا فكذا هويته الذهنية
 بتجريدتها عن شخصياتها الذهنية لا يخرج عن كونها موجودة وصورة ذهنية
 في الواقع بل لكل من الكليات والجزئيات هوية ذهنية مكتنفة بالشخصيات
 الذهنية بتجريدتها عنها كانت صالحة للانحداد مع كثيرين في الخارج فيكون كلية
 اولان تكون صالحة لذلك فتكون جزئية فلذلك في انهم لا ينفك عن الوحدة الشخصية
 في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني الثاني بابطال السند ايضا بان الصورة
 الحاصلة من كل شيء ولو من الجزئي المتألف من مجموع خصوصياته كلي يصح صدقه
 على ذلك الجزئي وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئي مشاركة له فيه فيكون
 الوحدة المحفوظة في ضمن الوجود الذهني وحدة نوعية لا شخصية وينجم عليه
 انه لو صح ذلك لم يصح تسميهم الصورة المتألفة الى الكلي والجزئي وذلك
 ظاهر البطلان الثالث بآثار المنوع بان وحدة الشخصية المحفوظة في ضمن
 الوجود الذهني غير كافية في الدفاع المحذورين لان قولنا هذا مبدءا وهذا مد
 وكذا قولنا هذا الوجود هو الموجود السابق وعكسه لكون الحكم في جميع
 ذلك بانحداد الموجودين الخارجيين المكتشفين بالعوارض الخارجية فهي موجبات
 شخصيات خارجية يتوقف صدقها على وجود الموضوع في الخارج لذهنيات
 يكفي في صدقها وجود الموضوع في ذهن فتنقض وان كان المبدأ والمعادمة

والموجودية في السابق او اللاحق من المعقولات الثانية العارضة لموضوعاتها في الذهن فقط ولم تكن تلك الخارجية من القضايا المتعارفة التي حكم فيها بمفهوم المحمول لانما صدق عليه لان خصوصية دعوى اعادة المدوم بعينه تقتضي الحكم بانحداد الهويتين الخارجيتين في الخارج واذ كانت تلك القضايا موجبات خارجيات فلا بد من انحفاظ وحدتها في الخارج ولا يكفي انحفاظ وحدتها في الذهن ولذا لم يلتفت اليه الشيخ ويجه عليه ان صدق الحكم الذهني كاف في اندفاع المحذور الاول اعني الحكم لكن لا يكفي في اندفاع المحذور الثاني اذ ليس الحكم في هذه القضايا على نفس الصورة الذهنية بل على الوجود الخارجي وتلك الصورة مرآة للملاحظة فلا يكون الموضوعان الحقيقيان متحدين بالذات الا اذا انحفظ وحدة الهوية الخارجية بحسب الخارج ولا يكفي انحفاظ وحدة المرآة واعل الشيخ لهذه الدققة تعرض بالدليل الثاني اذا قرر هذا فنقول قد حاولوا جواب الشارح هنا وفي حاشية التجر يد على الوجه الاول ولذا اورد عليه بعض المتأخرين في حواشي التجريد وتبعه المولى ميرزا جان في الحاشية القديمة على شرح حكمة العين بان كون الوجود في الذهن شخصا ذهنيًا محفوظًا بعوارض ذهنية يكون بعد التجريد عنها الشخص عين الخارجي لا ينفى كون الشخص الخارجي محفوظًا في الذهن وموجودًا فيه محفوظًا بتلك العوارض ثم اختاروا الجواب بالطريق الثالث فقالوا بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان (ب) مثلاً في الخارج هو ما كان (ا) في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج فلا ينفع كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان (ب) كان (ا) في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى واجاب بعضهم هناك ذلك الاعتراض بان حاصل جواب الشارح ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الوجود في الخارج وبين الوجود في الذهن وذلك لان الوجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكثفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكثفة بالمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك وامتناع وجودها فيه من حيث انها مكثفة بالمشخصات الخارجية التي بها صارت موجودة ومشخصة في الخارج فانحدت تلك الهوية الذهنية مع الوجود الخارجي لا يتصور الابد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلا يكون حينئذ وحدة الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني

فلا يكون الموجود في الذهن عين لموجود في الخارج من حيث هما موجودان
فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما الشخصية فلا يكون هو عينه
مطلقا انتهى ولا يخفى ما فيه من الفساد فانه ان اراد تجريد الهوية الخارجية
عن عوارض الخارجية تجريدها عن ذوات تلك العوارض الشخصية كجريد
هذه النار عن الحرارة والحرارة وان لم تجرد عن صورتها الماصلة مع صورة
النار في الذهن فذلك لا ينافي كون صورة الهوية الخارجية المشتملة على صور
عوارضها الخارجية واحدة بالشخص بحسب وجودها الذهني كيف وتلك
الصورة بعد تجريدها عن الشخصات الذهنية جزئية حقيقية فيمادت الى الذهن
من طريق الحواس بحيث لا يمكن اتحادها مع كثيرين في الخارج بل بواحدة منها
وهو هذه النار المحسوسة ولذا قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولا شك في انحفاظ
وحدة الصورة الخيالية بعد غيبة المحسوس عن الحس كما ذار ابناء شخصيات
عن بصر نائم راياه ثانيا فحكمنا بان هذا الشخص هو ما راياه سابقا فان هذا
الحكم المطابق للواقع مبني على انحفاظ وحدة الصورة الخيالية قطعا ولا ينكره
الامكار وهو المراد بقوله بعض المتأخرين في جوابه الحق نعم الحفظ في الذهن
انما ينفع العلم الى آخره وان اراد تجريدها عن صور العوارض الخارجية ايضا
ليبقى في الذهن ماهية كلية مشتركة بين ذلك الموجود الخارجي وامثاله فلم يرض
ان يعود بالصور الخيالية بل هو في الحقيقة يكون ارجعا لجواب الشارح الى الجواب
بالوجه الثاني وقد عرفت بطلانه والظاهر من كلامه هو الشق الاول وهو مبني
على زعم ان تجريدها الشخصات الذهنية مناف للخليفة كونها موجودة في الذهن
في نفس الامر وذلك زعم فاسد وعبرة الاعتراض صريحة في ذكرنا وان غفل
المجيب عن ذلك ومن حل مراد هذا المجيب على الشق الثاني وغفل عن
انحفاظ وحدة الصورة الخيالية الجزئية اورد عليه بان ذلك الجواب مبني على
ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد مطلقا لشاعر
فيشمل الخيال واللام يندفع اعتراض بعض المتأخرين اذله ان يعود الى الاعتراض
بالصور الخيالية انتهى. ألا ولا يخفى ما فيه ايضا لانه مع كونه حلالا لكلام المجيب
على خلاف ظاهره لا يندفع به ذلك الاعتراض لما عرفت من انحفاظ وحدة
الصورة الخيلية فلا يبطل اسناد المذكور قطعا لا بقل نسبة الصورة الخيلية
المحفوظة الواحدة للمدوم الى الاماد والمستأنف سواء فيكون وحدتها المحفوظة
نوعية لا شخصية لا نأقول فلي هذا يلزم ان لا تكون الصورة الخيلية جزئية

حاشية للمصور

في هذا كلام هو أنه
 مدعى الحكماء لاشئ
 من المدوم بممكن
 الاعادة سواء كان ذلك
 المدوم في الاصل من
 الموجودات الخارجية
 او من الموجودات
 الذهنية فتخصيص
 الهوية بالخارجية محل
 نظر ظاهر الا ان تحمل
 الهوية الخارجية على
 الموجود بالوجود
 الاصلى سواء كان
 وجودا خارجيا
 او ذهنيا فان الوجود
 الذهني ايضا اصلي
 كوجود زوجية
 الاربعة الموجودة
 في الذهن مع الغفلة
 عن زوجيتها وظلي
 هو وجود الزوجية مع
 الالتفات اليها وبما يعبر
 عن الاول بوجودها
 بذاتها في الذهن
 وعن الثاني بوجودها
 فيه بصورتها واطلاق
 الوجود الاصلى هو
 الوجود في نفس الامر
 واما الوجود الظلي فلا
 يستدعى وجود ما هو
 يظله في نفس الامر ؟

بل كلية وهو خلاف ما صرحوا كما اشار اليه ذلك المولى في الحاشية الجديدة حيث
اورد بعض المحققين على جواب الشارح في حواشي التجريد بانه لم لا يجوز ان يكون
بقاء حقيقته المجردة كافيا في امتياز المعدوم عن المستأنف ولا نسلم وجوب
بقائه مع عوارضه الخارجية لابد لذلك من دليل ثم اختار ذلك المحقق الجواب
بالوجه الثاني واجاب ذلك المولى عن اعتراضه بان نسبة الصورة العقلية الكلية
لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء فلم يحفظ الوحدة الشخصية بها مع
ان صحة اعادة الشخص موقوفة على انحفاظ وحدته الشخصية ثم اورد على
جوابه المختار بان الحكم بمحصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه الكلي
مبنى على الغفلة عن الصور الخيالية والوهمية فانها جزئيات على ما صرحوا به
انتهى ويمكن دفع ايراد بانه حل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس
الامر لا على الامكان الذاتي وانما يمكن الاعادة في نفس الامر اذا انحفظ وحدته
الشخصية في نفس الامر وعند المعيد الموجد الذي هو المبادئ العالية التي
عالمهم منحصرة في الوجود الكلي عندهم وان كان منحصرا في فرد ونحن نقول
يمكن حل جواب الشارح على الجواب بالوجه الثالث المختار عند بعض المتأخرين
وعند ذلك المولى بان مراده انه لما كان المراد اعادة الموجود الخارجى فائما يكفي
انحفاظ وحدته في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني لو كانت الهوية الذهنية
بمشتقاتها الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقا وليس كذلك بل بشرط
تجريد ما عنها وبعد التجريد لا يكون عينها بالفعل بل بالقوة وانما تصير بالفعل
باعتبار الشخصات الخارجية معها وهذا هو الاوفق لزيادة قوله بالفعل فافهم
(قوله وايضا كما ان المعدوم الى آخره) هذا جواب آخر اما بابطال السند بان
لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة ذهنية وليست احدى صورتين
ياولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد معهما فلا يكون وحدتها
المحفوظة شخصية بل نوعية واما باثبات المنوع بانه لما انتفت الاولوية لم تكن
الصورة الذهنية لشيء منهما نافعة في دفع المحذور الاول اعني الحكم فلا يكون
وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني كافيا في صحة الاعادة فهذا الجواب
بالنظر الى المعدوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف
ونحن نقول فيه بحث اما على مذهب الحكماء فلان صورة المعدوم السابق
مرتبعة في القوى المنطبعة للافلاك عندهم بناء على ان جميع صور الحوادث
الجسمانية منطبعة فيها عندهم فله صورة خيالية جزئية محفوظة الوحدة

(الشخصية)

الشيخ
١٥١٦

100

الشخصية بعد فناءه بخلاف المستأنف اذ ليس له تلك الصورة قبل وجوده
فصورته في جميع الازمان العالية والسافله كلية فاذا اوجدت تلك الصورة الجزئية
كانت معادا واذا اوجد هذه الصورة الكلية كانت مستأنفة الا ان يكون هذا
الجواب مبنيا على حل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر كما سبق
الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المتكلمين فلان للمعدوم ايضا صورة
جزئية حاصلة بتعاقبها بصفة البصر من الموجود هو الله تعالى وليس تلك الصورة
للمستأنف قبل وجوده فانها وان كانت جزئية حقيقية ايضا الا انها لم يترتب على
تعاقب صفة البصر ولا شك ان المرتبة على تعاقب صفة البصر اكمل من غير المرتبة
عليه فبين الصورتين تمايز واضح واذا انحفظ وحدة الموجود الخارجى بالصورة
الجزئية الخيالية لتافانها ظاهرا بالصورة الجزئية الحاصلة له تعالى بواسطة تعاقب
صفة البصر بالطريق الاولى فلا وجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة
وان حل الامكان على الامكان بحسب نفس الامر واما القول بان نسبة الصورة
الخيالية وما هو بمنزلة الى كل من المعاد والمستأنف سواء ايضا فقد عرفت فساد
(قوله ومنها انه لو اعيد المعدوم) بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود
السابق اعني بان يكون ذاته وجمع عوارضه الشخصية عين الذات والعوارض
الشخصية السابقة كما هو معنى اعادة المعدوم بعينه اذ لو كانت الذات او شئ من
تلك العوارض غير ما سبق لم يكن اعادة بعينه بل هي اعادة ما يجانسه او بمثله
(لزم تخال عدم بين شئ واحد) هو الوجود الواحد بالشخص وذلك ضرورى
البطلان لان التخال انما يتصور بين شيئين ولا يعقل تخال شئ بين شئ واحد
فان كانا وجودين متغايرين فحينئذ يكون الوجود الثانى مثل الاول لا عينه ضرورة
ان تعدد الوجود في نفس الامر يستلزم تعدد الموجود فيها فلا اعادة وان اتحادا
يلزم التخال المذكور فالراد من الشئ الواحد هو الوجود الواحد لا يابا الاستدلال
بقوله فان كان الوجود سابقا لالح فان اتحاد الموجودين بالهوية في الواقع يستلزم اتحاد
الوجود ويمكن حل الشئ على الموجود باعتبار ان الوجود عينه في الخارج بمعنى
ان ليس في الخارج هو شيان تقوم احدهما بالآخرى كقيام السواد بالسود وباعتبار
ان الوجود لا يجوز تبدله مع المحافظة وحدة الذات والهوية ولذا في هو الظاهر
مذكوره في حواشى التحرير ويؤيده الابرار الاتى (قوله واورد عليه ان اللازم
الى آخره) لا يقال الصواب ان يقال ان اللازم تخل زمان عدم بين زمانى الوجود
الواحد اذ لا تعدد للوجود على تقدير الاعادة واستحالة اول المسئلة لازم يجوز

٣ كزوجة الخمسة
المفروضة وان
استدعى وجود النفس
الفضل في نفس الامر
ولذا صدق قولنا
زوجة الخمسة معلومة
منصورة في نفس
الامر اذ المعاومية
في نفس الامر عارضة
لصورة الخمسة زوجية
حقيقية ولنفسها
بمجازا فافهم هذا
المبحث الجليل

اخر

والحاصل

الاعادة يجوز ذلك التخلل بالضرورة كتحلل زمان الوجود بين زمانى العدمين
 السابق واللاحق اللذين لا تمايز بينهما وهو المطابق لما فى الكتب لا نأقول
 ما ذكره من تعدد الوجود تعدد اعتبارى باعتبار الزمانين المتغايرين كتعدد وجود
 زيد باعتبار وجوده اليوم ووجوده امس فحاصل الايراد ان اريد انه لو اعيد
 المعدوم لزم تحلل العدم بين شئ واحد لا تعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار فذلك
 ممنوع كيف ووجوده قبل العدم متغاير لوجوده بعده ولو بالاعتبار وان اريد انه
 لو اعيد لزم تحلله بين شئ واحد بالذات ولو كان هناك تعدد باعتبار الوقتين فاللزم
 مسلم وبطلان اللازم ممنوع كيف وتحلل الشئ لا يجب ان يكون بين شيئين متغايرين
 بالذات بل قد يكون بين شيئين متغايرين بالاعتبار فان قلت فعلى هذا يلزم كون
 الزمان من الشخصات لكونه مميزا لاحد الوجودين عن الآخر قلت لا شك فى كونه
 مميزا فى الجملة لكن قد اشيرنا الى ان المميز قد يكون من لوازم الهوية وقد يكون
 من عوارضها والزمان من قبيل الثانى ومانفاه الشيخ هو الاول ومراد القائلين
 بجواز الاعادة جواز اعادة الهوية بجميع لوازمها سواء اعيد معها الوقت ايضا
 او لا والظاهر ان هذا الايراد مبنى على عدم اعادة الوقت ولك ان يجعله مبنيا على
 اعادة الوقت ايضا بان يحمل تعدد الوجود على التعدد الوهمى الناشئ عن توهم
 تعدد الزمان وان لم يكن ذلك التعدد واقعا فى نفس الامر (قوله ولا يخفى
 عليك ان معنى تقدم الشئ على الشئ مطلقا) اى بالذات او بالزمان فلا يرد عليه
 سائر معانى التقدم وحاصل هذا الكلام جواب عن الايراد المذكور بتحريك الدليل
 بطى مقدمة اخرى بان يقال لو اعيد المعدوم فان اعيد معه الوقت ايضا لزم
 ان لا يوجد ذلك الشئ بعد العدم او قبله فى نفس الامر بل فى مجرد التوهم وهو
 ظاهر البطلان ولذا لم يتعرض له وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان متخلل
 بينهما زمان العدم لزم تحلل العدم بين الوجودين فان تغاير الوجود ان بالذات كان
 الوجود الثانى مثل الاول لا عينه فلا اعادة وان اتحد بالذات وتغاير باعتبار
 الزمانين لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود فى كل من الزمانين فى نفس
 الامر وقد تحلل بينهما زمان عدمه فى نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود
 ذاتا محال بديهية فكذا تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وبهذا التحريك سقط مخترعات
 الاوهام (قوله واعتبر ذلك بالدور الى آخره) لا يخفى ان كون معنى التقدم الذاتى
 او الزمانى ذلك امر ظاهر مستغن عن الاعتبار بالدور وكذا استحالتهم امر بديهى
 ر بما استدل او يذهب به على بطلان الدور على اختلاف بينهم فى ان بطلانه نظرى

يعنى ليس هو من لوازم

او بديهي فهي مستغنية عن الاعتبار المذكور ايضا واما له فصد بهذ الاعتبار
التبعية على ان معنى التقدم الذاتي والزمانى هو التقدم بالوجود لا بوجه ما والا
لما لم يمتنع في الدور تقدم الشئ على غيره بالوجود ذانا وانما احتاج الى هذا التبعية لينبئ
بطلان اللازم هنا اذا استحال في تقدم الشئ بعدمه على نفسه بوجوده اذ ماله
تقدم عدمه على وجوده ولا استحالة فيه اقول او جاز اعادة المعدوم بعينه لما حصل
القطع بمحدث شئ بل واز ان يكون لكل مائة متقدمة حادثا حودا زلى بعدم تارة
ويعاد اخرى واللازم باطل باتفاق العقلاء (قوله واذا استحال اعادة المعدوم
الى اخره) اى بهذين الدايين التبيينين تعين الثانى اذ لثالث اهم فثبت
ان الحشر الجسماني لجمع الاجزاء المتفرقة واورد على هذا المدعى معارضة
بقوله لا يقال لو ثبت ان الحشر الى آخره لكن الظاهر حيث ثبت لما ثبت الى آخره
وتوجيهه ظاهر اذ ربما يستعمل بعض ادوات الشرط في مقام الاخرى ولك
ان نحملها على ظاهرها ونحمل الابرار معارضة لازمة لاستحالة
اعادة المعدوم بناء على ان الحشر الجسماني باحد الوجهين مسلم عند
المتكلمين وان تصر فيها عن ظاهرها ونحمله انكار المطابق الحشر الجسماني
معارضة لقول المصنف والمعاد الجسماني حق (قوله وان لم يكن له جزء
صورى) آه الظاهر انه اشارة الى ما عليه مثبتو الهوى من ان في الاجسام جزأ
جوهرى هو الصورة الجوهرية القابلة للكون والفساد فاذا انعدم الجسم انعدم
تلك الصورة فلا عيب للمعدوم بجميع اجزائه يلزم اعادة ذلك الجزء الجوهرى
لكن كون الجسم مركبا من الصورة والهوى غير مسلم عند المتكلمين فلذلك قال
وان لم يكن له الى آخره يعنى يلزم اعادة المعدوم على تقدير ان يكون له جزء صورى
جوهرى بالطريق الاولى فالاولى وان لم يكن له جزء جوهرى لان النافين للهوى
قائلون بكون احوالهم المختصة بالانواع جزأ من افراد ذلك النوع كالصورة
النوعية الجوهرية كما سبق ثم ان اجتماع الاجزاء واغترافها من الاعراض
الموجودة عند المتكلمين وفى الشكل نظر لانه الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة
احاطة حدا وحدود ولا مقدار عندهم الا انهم لا ينكرون الشكل فالمقدار فى تعريفه
اعمال من الحقيقى والصورى قال فى شرح المقاصد واصلح المنكرون بوجوه الاول
ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بين استحالتها وجه التوقف
اما على تقدير كونه ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جمعا واحدا
بعد التفريق والموت فلا قطع بفناء التاليف والمزاج والحياة وكثير من الاعراض

والهيئات (قوله قدم راسخ) ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذهباً واحداً
والأفلا قدم لمذهب المشائية فيه اذ غاية عدم تناهي النفوس الناطقة مع
تناهي العناصر ان يتكرر اجزاء بدن واحد في ابدان آخر ولا يلزم منه تعلق
نفسين ببدن واحد لاختلاف البدن بالعوارض ولو سلم فليس التناسخ تعلق
نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدنين على التعاقب (قوله لانا نقول آه)
حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ المصطلح بناء على
التحرير بان المراد هو الحشر لجمع بعض الاجزاء الذي هو الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى آخره لا بجمع جميع الاجزاء وقد اندفع به اراد آخر
اوردوه هنا بان يقال لو اكل انسان انساناً آخر وصار غذاء له وجزاً من بدنه
فاما ان يعاد الاجزاء المأكولة في بدن كل منهما وهو باطل ضرورة اوفى بدن
احدهما فلا يكون الآخر معاداً بعينه وايضا اذا كان الأكل كافراً والمأكول
مؤمناً يلزم تنعيم تلك الاجزاء في الجنة وتعذيبها في النار معاً وهو باطل ضرورة
وامكان كونها من الاجزاء الاصلية للأكل لا يوجب الوقوع فاعل الله تعالى
يحفظها من ان يكون اجزاء اصلية لبدن آخر وقد ادعى المعتزلة انه يجب
على الحكيم حفظها عن ذلك لئلا يمكن من اتصال الجزاء الى مستحقه ونحن
نقول لعله تعالى يحفظها عن التفرق ايضاً فلا يحتاج الى الاعادة بطريق الجمع
والتأليف ايضاً بل انما تعاد الى الحيوة والصور والهيئات كذا في شرح المقاصد
لكن يا باه ظاهر قوله تعالى ﴿اذا مرزقتم كل ممزق﴾ انكم لن تخلقوا جديداً الآية
ولذا استدلل به على ان الحشر بجمع الاجزاء المتفرقة لا بطريق اعادة المعدوم
(قوله فان الذي دل على استحالة الى آخره) ولقائل ان يقول من جملة تلك
الادلة انه لو صح التناسخ لتذكرنا الامور الماضية كطوفان نوح وغيره واللازم
باطل بالوجدان ولا شك انه انما ينفي تعلق النفس ببدن آخر سواء كان مخلوقاً
من اجزاء بدن آخر او لا كما لا يخفى والجواب ان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس
ببدن آخر ان مفارقتها عن البدن الاول لا بعد زمان كما صرح جوابه فالمراد لا يكون
ذلك البدن مخلوقاً من اجزاء البدن الذي فارقت عنه وان كان مخلوقاً من
عناصر كانت اجزاء بدن آخر كيف والقائلون بالتناسخ قائلون بقدم العالم
وتناهي العناصر فيلزم مهم القول بذلك ودلالة الادلة على بطلان تعلقها
بمطلق البدن غير مضر بل نافع وبالجملة المراد نفي لزوم التناسخ المصطلح
كما دل عليه قوله وان سمي ذلك الى آخره فلا اشكال في المقام
بعد تحرير المرام (قوله لا يقدح في المقصود الخ) قال في شرح المقاصد

ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع لعلية المعدوم
وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جرد امردا وكون ضرر الكافر مثل
احديه ضد ذلك وكذا قوله تعالى * كل نصبت جاودهم بدلناهم جاودا غيرها *
ولا يبعد ان يكون قوله تعالى * اوابس الذي خلق السموات والارض بقادر
على ان يخلق مثلهم * اشارة الى ذلك فان قيل فعلى هذا يكون المناسبات
والمناقب بالذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية
قلنا العبرة في ذلك انما هو بالادر الكوانما هو الروح وادبواسطة الآلات وهو باق
بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص من الصبا والشجوخة
انه هو بعينه وان تبدلت الصور والشباب بل كثير من الاعضاء والآلات ولا يقال
ان جنى في الشباب وعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني انتهى وليس
هذا قولنا بما قاله الحكماء من ان الالذة والالام عبارتان عن الادراك اذ بوجبه
وحاصله العينية بحسب العرف والشرع كما قال الشارح (قوله فكما لا يترهم
ان في ذلك تناسخا الخ) يعني ان ذلك التبدل انما يكون بانحلال بعض الاجزاء
وعدم الجزاء بوجبه عدم الكل واذا انعدم البدن انحلت بعض الاجزاء يلزم مفارقة
النفس عنه لامتناع تعلقها بالبدن المعدوم فاركان التناسخ المصطلح هو النفس
بالبدن الاخر مطلقا بعد مفارقتها عن البدن الاول سواء كان البدن الثاني مشتملا على
اجزاء البدن الاول ومخلوقا منها ولا لكان في ذلك تناسخ مصطلح لان فيه تعلق
النفس بالبدن الثاني حقيق مفارقتها عن البدن الاول المنعدم واللازم باطل باتفاق
القائلين بالتناسخ فثبت ان التناسخ المصطلح هو تعلقها بالبدن الذي لا يكون مشتملا
على اجزاء البدن الاول (قوله فافهم) امل وجهه الاشارة الى ما قلناه من شرح
المقاصد من السؤال والجواب او الى ما قدمناه من الاشكال ودفعه واما ما قاله بعض
ارباب الكشف من ان الاجزاء المتحالة من بدن الشقي والسعيد يتقلب بوجه غريب
شبيهة بالاستحالة صوراً روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن فالباطن هنا
مطاق والظاهر مقيد والامر هناك بالاكس فبنى على مذهبهم في ثبات مراتب
الظهور لشيء واحد (قوله فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة) وفيه اذها
لا يجمعون بهذا الجمع والالكان عذاب القبر من جنس الآلام العقلية ولا يرتضيه
ظاهر الشريعة (قوله فانما هو من حيث الجمع بين الشريعة آ) اي لامن
حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات الشيخ المعاد الجسماني في الحياة
والشفاء من الكتب الحكمية انما هو من حيث ذلك الجمع لامن حيث ان المعاد

الجسماني من المسائل الحكمية فلا يرد ما قيل ان التعرض بالمعاد الروحاني في كتب الكلام مما لا وجه له كما اشار اليه بقوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية وهو اراد بعض معاصريه (قوله وخيراته وشروعه معلومة الخ) لعله لدفع توهم ان الحشر الجسماني الذات والالام الجسمانية موقوف على علم النفس بمصادر عن البدن من الخيرات والشرور وهي غير معلومة لها بخلاف الحشر الروحاني الذات والالام للروحانية المترتبة على العلم والجهل فدفعه بان ذلك الحشر غير موقوف على علم النفس بها اذ يكفيه علمه تعالى بها وهي معلومة له تعالى ولك ان يحمل الخيرات والشرور على النعم والعقوبات للبدن لكن ياباه ظاهر قوله وقد بسطت الشريعة الحققة لانه اشارة الى ذلك وفي توصيف الشريعة بالحققة مع قوله انا ناهيها سيدنا تصرح بكونه مصدقا للشريعة وانكاره الحشر الجسماني من حيث الحكمة كنقل الكفر وليس بكفر روى عن الامام الياضي ان ابن سينا تاب في آخر العمر ورد المظالم وخفظ القرآن وكان يحتم في كل ثلاثة وكان حنفي المذهب ومات بهمدان ودفن بها (قوله والحكمة في الحساب دفع شبهة منكريه) بانه عبث وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة في معرفة المحاسب كمية الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من فوائد لا كما وهم من ان فائدته غير منحصرة في معرفة الكمية (قوله ووجه الاندفاع ظاهر) اذ لا نسلم عدم امكان اعادة الاعراض المعدومة بل نجعل اجساما نورانية او ظمانية وح يمكن وزنها ايضا ولو سلم فنجوز ان يوزن صحايفها وايضا انما لا يوزن لو كان الميزان ماهو المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال مطلقا واما كونه عبثا فقد اندفع بمثل ما مر في الحساب (قوله فان افعال الله تعالى الى آخره) لا يخفى ان المناسب تركه اذ ليس الشبهة بوجود الفائدة بل بالعبث والخلو عنها بالفعل وخلوها فعالة تعالى عن الفائدة بالفعل خلاف الاجماع (قوله للاستعظام) وما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح التلخيص من ان الواحد المعظم انما يستعمل في كلام الباقاء في التكلم والخطاب لافي الغيبة محل نظر وقد حمل المفسرون عليه كثيرا من مواضع القرآن (قوله لقوله تعالى اعدت للمتقين) فان صيغة المضي فيها تدل على كونها محذورتين فيما مضى وحلها على التجوز تنبيهها على تحقق الوقوع الاستقبالي كما في نادى اصحاب الجنة اصحاب النار بمعنى نادى البتة من غير قرينة هنا بخلاف نادى (قوله ولم يرد به نص صريح) بحيث لا مجال للاختلاف في تعيين مكانها معه فلا يرد استدلال الاكثرين بالآية والحديث الاتيين (قوله وان النار تحت

الارضين) عطف على قوله ان الجنة فوق السموات السبع واو ذكر له دليل المكان
 اولى (قوله وقال الممتزلة الى آخره) قال في المواقف وشرحه واما المنكرون
 فتمسك عباد في استحقاق كونهما مخاوتين في وقتنا هذا بدليل العقل وابوهاشم
 بدليل السمع قال عبادوا وجدنا قاما في عالم الافلاك والعناصر او في عالم آخر
 والاقسام باطلة اما الاول فلان الافلاك لا يقبل الحرق والالتئام فلا يخالطها
 شئ من الكائنات والفسادات وهما على الوجه الذي يتوهم من قبيل ما يكون
 وينفد واما الثاني فلانه قول باننا نسخ لان النفوس تعلقت حينئذ بآدم موجودة
 في العناصر بعد ان فارقت ابدانها فيها وانتم لا تقولون وقد ابطال ايضا بدليله واما
 الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان ايضا كره فيفترض
 خلاه سواء بنا ونمسا وانما محال واحتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله تعالى اكملها
 دائم مع قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فاركانت الجنة مخارفة وجب هلاك
 اكملها الثاني قوله تعالى عرضها السموات والارض ولا يصور ذلك الا بعد فناء
 السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام انتهى ثم اورد على دليل عباد
 بانه دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لان ينكر وجودهما في الحال فقط ولا يخفى
 ان لزوم الخلاء في وجود العالمين معا لا في وجود احدهما بعد فناء الآخر الا ان
 يستلزم امتناع الحرق امتناع الفناء والفساد كما ذهب اليه لكرامية واجاب عن دليله
 بمنع امتناع الحرق على الافلاك وبمنع انه في عالم العناصر قول باننا نسخ كما اشار اليه
 الشارح فيما قبل وعن دليل ابي هاشم الاول بان دوام الاكل مجرد افرادها
 وعدم انقطاع نوعها وبان المراد من الآية الثانية انه بمنزلة الهالك دائم
 لضعف الوجود لا لمكان او انها بعد ما آتاه تفريق الاجزاء دون اعدامها
 ثم يعادان وذلك كاف في هلاكهما وعن دليله الثاني بان المراد ان عرضها كعرض
 السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء
 اذ يمتنع قيام عرض واحد بالشخص بمعين موجودين معا او احدهما موجود
 والاخر معدوم ولتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات فيحمل
 هذا على ثلاث كما قال ابو يوسف ابو حنيفة مثله وانت خبير بان جوابه عن دليله الثاني
 لا بد فمه لان مدار الاستدلال على انحصار عالم الافلاك في السموات السبع ووجوب
 كون الظرف اعظم من المظروف اذ لو تساوا با يلزم تداخل الجسمين وان كان
 عرض احدهما مساويا لآخره لزم ان يكون عرض الآخر وللاشارة اليه جعل الشارح
 هذه الآية دليلا على اطلاق الاواين وضم النار الى الجنة في قوله فكيف يوجد

اي الحسنة
 له
 ما
 لا من الحسنة

صا

سرو

الجنة والنار معا فيهما ولما اسند الانكار الى مجموع المعترلة اشار بالآية الى دليل
 ابي هاشم وباستلزام الخلاء الى دليل عباس فلا يرد عليه انه خلط بين دليلي
 المذهبين فافهم (قوله واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء) وجه الاستلزام
 ما اشار اليه المصنف من كون الفلاك بسيطا كريفا فلو وجد عالم آخر لكان مشتقلا
 على العناصر والافلاك ايضا فتلك الافلاك لكونها بسيطة كريفة ايضا فسواء
 تماسا او كان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا تماس
 بين الكرتين الا بنقطة واحدة (والجواب من منع امتناع الخلاء) فان ادلته
 ظاهرة المنع ولو سلم فلزوم الخلاء ممنوع لان البساطة والكريفة وامثالهما
 من الفلسفيات ممنوعة عندنا ولو سلم فيحوز ان يكون الفرجة بينهما مملوءة بحسم
 آخر ايس من اجزاء شئ من العالمين المخصوصين وان كان من اجزاء مطلق
 العالم بمعنى ما سوى الله تعالى كما اذا كانا تدويرين في الفلاك الاعظم كما يؤيده
 ما في بعض الآثار من ان في العرش قناديل معلقة وهذا العالم من السموات
 السبع والارض في واحد منها وحينئذ يدفع دليلاهم الآخر بان يكون في جهة
 من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لانه مع لزوم الرجوع
 بلا مرجع لاستواء الجهات على انه مبني على نفي القادر المختار الذي بقدرته و ارادته
 تحدد الجهات وترجع المتساويات وذلك عندنا ممنوع كامتناع الخلاء و امتناع
 الخرق والالتيام وهذا هو الجواب عن دليل بطلان الثالث والجواب عن دليل
 بطلان الاولين ما يأتي منه (قوله قلت اذا كانت الجنة آه) حاصله انه ان اراد بعالم
 الافلاك هو السموات السبع فالترديد غير حاصر اذ هناك احتمال آخر هو عالم
 العلويات الجسمانيات مطلقا ويندرج فيه العرش والكرسي اللذين هما الفلاك
 التاسع والثامن عند الحكماء وان اراد به ما اشتملها فلا نسلم انه اذا كان عرض
 الجنة كعرض السموات السبع لا تكون في عالم الافلاك كيف واذا كانت فوق
 السموات السبع ونحت العرش كما هو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض
 السموات والارض من غير اشكال من لزوم تساوي الظرف والمظروف وتداخل
 الاجسام وعدم تحدد الجهات فان قلت ان كانت تحت الكرسي فيكون
 سقفها الكرسي لا العرش فلا يوافق الحديث وان كانت فوقه فلا يكون
 عرضها كعرض السموات والارض بل اعظم بكثير لما روي عن النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم انه قال ما في السموات السبع والارضين السبع مع الكرسي الا كحبة
 في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحبة بل على

اي العرش

تقدير كونها فوق السموات السبع وتحت الكرسي يكون عرضها اعظم من
عرض السموات ايضا بناء على ان قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بلفظه
على كون الجنة ككرة ايضا فتكون كرة مهيضة بالسموات والارض فيكون
اعرض منها قلت تختار انها فوق الكرسي ايضا ولا محذور الا اذا كان
الآية محمولة على الحقيقة وذلك ممنوع بل الطاهر انها كناية عن انها
اوسع من السموات والارض لانه اذا كان عرضها كعرض السموات مع ضمنية
الارض يكون طولها اعظم لا محالة فيلزم ان يكون اوسع من السموات والارض
ولا محذور وان لم يكن انها عرض وطول بل كانت ككرة كالسموات او كان
عرضها اعظم من عرض السموات والارض في الواقع اذ لا يجب في الكتابات
امكان المعنى الحقيقي في خصوص المادة كما في قولهم فلان طويل اجساد
كناية عن طول قامته وان لم يكن له تجرد اذ يكفي في كون الكلام كناية جواز
ارادة المعنى الحقيقي في بعض موارد وان لم يجز في خصوص المادة وقد اشار
الزمخشري الى ذلك حيث جعل في قوله تعالى ليس كمثل شيء اني مثل المثل
كناية عن اني مثل وجعل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كناية
عن العلية والاعتلاء ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى من عرضها كعرض
مجموع السموات والارض في الوسعة وان كان اعظم منه في المقدار تشبيها للمعقول
بالمحسوس واما حديث فضد الافلاك التسعة ونماس بعضها لبعض بحيث
لا يكون بينهما جسم غريب فهو زعم الحكماء من غير دليل واو صدق ما ذكره
في علم الابعاد باني هنا كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم السوال بمجموع الجنة
والنار اذ للسائل ان يعود ويقول اذا كان الجنة هناك فان النار ولا تغلص
الابان يكون الجنة فيما يلي سمت رؤس اهل الحرمين والنار فيما يلي سمت قدمهم
وللمل الارضون بمعنى السفليات على التغليب من الارض وسائر العناصر
والافلاك السبعة الكرية مما يلي سمت قدمهم وحينئذ يندفع ايضا انشكال
فردى هو ان لا شبهة في كون السموات سبع كرية ولا في كون الارض
في الوسط على ما دل عليه الارصاد والخسوفات وقد اعترف بذلك كثير من
المحققين كالزمام الغزالي والرازي والبيضاوي فلا يكون النار تحت الارضين والا
لكانت فيما بين الارض وفلك القمر وليس كذلك لما في بعض الآثار من ان شراة
منها لو كانت فيما بين السماء والارض لاحرق الارض وما فيها (قوله والجواب
انه لا يجب الى آخره) سلب الوجوب هنا صحيح دون ما سبق لان السوال هنا

نصف

حل

سهم

بامتناع ايجاد مالا فائدة فيه ولو اعرض السائل عن دعوى الامتناع واقتصر على العبث لكفاه في عدم خاتمة ما الآن ولم يصح سلب الوجوب في جوابه ايضا (قوله انما هو في حق الكافر المعاند الى آخره) لعل المراد بالمعاند من لم يبلغ في الاجتهاد (قوله على ان الكفار مخلدون في النار) وما قيل ان الرطوبة التي هي مادة الحياة تفتى بالحرارة سيما بحرارة نار الجحيم وايضا القوى الجسمانية متناهية فلا يتصور خلود الحياة ودوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل فكله غفول عن قدرة الواجب المختار (قوله خلافا للمعتزلة والخوارج) فانهما جعلتا الاعمال جزأ من الايمان المنجى عن العذاب المخالدين لكن المعتزلة اثبتوا واسطة بين المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم التصديق القلبي فصاحب الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الخوارج عدم شيء من التصديق او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع التصديق كافر عندهم (قوله او اشعر بتهاون المرتكب آه) اي استحقاقه بالدين كشعار اصغر الكبار وذلك الاستحقاق ظاهر في وطئ الزوجة بظن الاجنبية لافي القتل بظن عصمة الدم كظن انه حر بي الا ان يقال قتل النفس بغير حق دال على عدم المبالة وهو تهاون (قوله لان الكفر ايضا كذلك) اي مغفور بعد التوبة فيلزم تساوي مائتي عنه الغفران وما ثبت له في جواز المغفرة بعد التوبة فلو حل النفي والاثبات على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان تاب ويغفر ما دون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يغفر الشرك بعد التوبة وذلك ظاهر الفساد فلا بد ان يحتمل على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان لم يتب ويغفر ما دون ذلك ان لم يتب ايضا واما حل عدم المغفرة على المفيد بعدم التوبة والمغفرة على المفيد بالتوبة فاخلاق بالنظم اذ يجب الاتحاد فيما بين النفي والاثبات والاختلاف لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلامه تعالى (قوله واجب بمنع دلالة على العموم الى آخره) والظاهر ان هذا المنع بالنسبة الى كل من الاشخاص وبالنسبة الى كل من الاحوال والافاق ولا يخفى ان المنع الاول ساقط بكون النكرة في سياق النفي من صيغ العموم فالوجه ان يكون بالنسبة الى مجموع الاشخاص والافاق على العطف قبل الربط اذ دلالة على التأييد في لا تجزى ومعنى قوله ولو سلم الى آخره ان الدلالة غير الارادة فليكن دالا على ذلك العموم ولا يكون مراد ابل مخصوصا بالكفار جمعا بين الادلة المتعارضة مهما امكن فلا يرد عليه انه بعد تسليم الدلالة على ذلك العموم لا معنى لتخصيصه بالكفار بل نقول لا معنى

(لتخصيص)

التخصيص الدليل بدون الدلالة قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة
 اجابوا لا بد ان يكون دلائلهم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص والافوات
 ودلائلنا في اثباتها خاصة لهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع
 الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا والافوات التفضيلية في التفسير
 الكبير (قوله اي قبول الشفاعة الى آخره) يشير الى ان قوله تشفع اسم مفعول
 من التفعيل كما يدل عليه الحديث الآتي لانه بمعنى تشفع بحمل مقبول الشفاعة
 لان التشفع بمعنى قبول الشفاعة كما في القاموس وغيره (قوله لتجيب فصل
 القضاء الى آخره) لان في التجيب دفع الانتظار ولا يخفى ان عذاب النار اشد
 من عذاب الانتظار مع ان فيه زيادة مدة العذاب (قوله من كان في قلبه منقال
 ذرة الى آخره) وقوله من قال في عمر مرة لا اله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد
 التقليدي (قوله المقام المحمود الى آخره) وبعضهم جعله غرقة عالية في الفردوس
 الاعلى وفي عبارة التخصيص ائمه الى ان الاولى التعميم وما قيل يدل على ذلك
 التخصيص ما روى انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم
 ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة
 اهلا فيأتون الى فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيت وقت
 ساجدا فيدعني ماشاء الله تعالى ان يدعني ثم يقول ارفع رأسك يا محمد وقل تسبح
 واشفع تشفع وسل تعطه فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء وتحميد لعنبيه الله
 تعالى ثم اشفع فيحدي حدا فادخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من قد
 حبسه القران اي وجب عليه الحاد ثم تلى عليه السلام قوله تعالى * عسى
 ان يبعثك ربك مقاما محمودا * وقال وهذا المقام المحمود الذي وعدنيكم عليه السلام
 فقيه ان دلالة على ذلك التخصيص منوعة لجواز عموم المحمول واللام للهد
 في الآية لا تدل على التخصيص وكذا ما قيل ظاهر هذا الحديث يشمر بان استشفاعه
 عليه السلام لجميع الناس فينا في قوله عليه السلام امي امي كما في اكثر الاحاديث
 فانه يدل على تخصيصها بامته مدفوع بان غاية قوله عليه الصلاة والسلام امي امي
 ان تكون مجاتهم مطاوبا والباله عليه الصلاة والسلام وكذا ما قيل كيف ينفذ سائر
 الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن شفاعتهم لامتهم وشفاعتهم عليه السلام لهم
 لان نجاحهم عن الشفاعة وازواجه عنها لاجل ان الشفاعة تحتاج الى الاذن
 بنص الكتب فهم لم ينحسروا الى الاستئذان فامل النبي عليه الصلاة والسلام
 استأذن لشفاعته لامته وشفاعته لامته وحينئذ اذن لهم في شفاعتهم لامتهم برجا

النبي عليه الصلاة والسلام فقد كان عليه الصلاة والسلام سبيل الدخول الكل في الجنة
 وإذا استدلوا بالأخراج والادخال إلى نفسه بطر بقى الاستناد إلى السبب فليس تفاديهم
 عن مجرد البداية في الشفاعة كما قبل وما ذكرنا هو المطابق لقوله تعالى رحمة للعالمين
 والسيادة المذكورة في حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم أنا سيد الناس يوم القيمة (قوله لقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة
 ربنا امتنا اثنين واحيتنا اثنين) الآية ينتهض الاستدلال بأنه لو لعذاب القبر
 لما كانت الامانة اثنين بل واحدة بخلاف ما إذا وجد الأحياء في القبر ثم الامانة
 فإن قيل يعارضه أن يقال لو وجد عذاب القبر لو وجد الأحياء فيه فلا يكون
 الأحياء اثنين بل ثلاثة الأحياء في الدنيا ثم في القبر ثم في المحشر (قلنا اجيب عنه
 بوجوه الأول أن وجود الثالث لا ينافي اثبات الاثنين بخلاف انحصار الامانة
 في الواحدة الثاني أن الظاهر من أخبار الأحياء أخبار بما ليس بمعين وهما
 ما في الدنيا والقبر وما في الآخرة معين الثالث أن سوق الآية ظاهر في أن المراد
 بالأحياء ما تعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب فهم ما في القبر
 وما في المحشر واختاره الشارح وفي قوله على سبيل الحكاية إيماء إلى ما ذكره
 من أن المراد ما يعقبه تلك المعرفة ويمكن أن يقال لعل الأحياء المقرون بالامانة ظاهر
 في أحياء الميت كما في قوله تعالى ربى الذى يحيى ويميت فافهم (قوله أن الصبيان
 يستلون) تعرض به هنا لمناسبة أن ذلك السؤال في القبر والأفعلة قوله
 وسؤال منكر ونكير إلى آخره ورجح هذا القول بتأين النبي عليه السلام ابنه
 إبراهيم (قوله ففهم من أثبت التعذيب وانكر الأحياء) وهو مذهب الصالحية
 والكرامية حيث زعموا أن التعذيب مشروط بالأدرالك لكن الأدرالك غير مشروط
 بالحياة وأما من ذهب إلى الأحياء بدون إعادة الروح فعمل الأحياء عنده حاصل
 بنوع تعاقب الروح بالبدن من غير حلول فيه والإعادة بالحلول وهو باطل عند
 الجمهور أيضاً فقوله ومنهم من قال بالأحياء وإعادة الروح مع الإشارة إلى مذهب
 أهل السنة والجماعة فإن جواب الميت لمنكر ونكير يدل على إعادة الروح إذا الجواب
 فعل اختبارى فلا يتصور بدون الاختبار (قوله ولا يلزم أن يرى أثر الحياة إلى
 آخره) جواب عما قاله المنكرون لو كان عذاب القبر بالأحياء لرأينا أثر الحياة في الميت
 واللازم باطل وحاصل الجواب أن الملازمة بمجموعة إذ لا يلزم من وجود الحياة
 الإحساس بأثرها كالم يلزم من وجود النار في الشجر الأخضر الإحساس بأثرها
 في هذه النشأة هذا هو الأوفق بالنظر باخفاء النار لما قبل أن هذه العين لا تصلح

لمشاهدة الامور المكنوتية لان النار الخفية من عالم المالك لامن عالم المكنوت نعم
 ينجم عليه ان الحكم يكون النار مخفية في الشجر الاخضر وهمى ككواها مخفية
 في الزند وقوله تعالى (جعل لكم من الشجر الاخضر نارا) لا يدل عليه لان النار
 تحدث منه بالحق فيكون منشأ لدونها وهذا القدر كاف في بيان كمال القدرة
 لان منشأ الشجر الاخضر الذي غاب عليه الرطوبة المضادة لمحدث النار
 من كمال القدرة وهو ما اشار اليه البيضاوي (قوله وهو ان تصديق بان الحية
 موجودة) اي الحية حقيقة موجودة في الاعيان لا في مجرد التخيل لكن الاعيان
 على قسمة ملكية تشاهد في الناس في هذه النشأة وملكوتية لا تشاهد فيها
 الا الخواص فاذا كان العذاب الجسماني بادلغ الحية المكنوتية مع اعانة الروح
 بقدر احساس ادغها فلا اشكال في اثبات عذاب القبر اصلا ولاجل ان الحية
 في هذا المقام من جملة الاعيان الموجودة كان اسلم من الثاني اذ يرد عليه انه من
 قبيل العذاب الروحاني فيحتاج الى الجواب به انه لي قادر على خلق العذاب
 الجسماني بسبب الامور التخيلية ولاجل ان الحية فيه وادغها حقيقي لا مجازي
 بتشبيه الآلام الحاصلة من الصفات المهلكة المتعاقبة بالآلام الحاصلة من ادغ
 الحية الملكية كان اظهر من الثالث فكان اصح الاحتمالات وبذلك يتقام
 عرق شبهة المنكرين بالكلية الا فيما قالوا ربما يأكله السبع او يحرق بالنار فيصير
 رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغرب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله
 وجوابه وتجويز ذلك سفسطة ايس بابعد من تجويز حيوة سرير الميت وكلامه
 وعذاب خشبة المصاب و احراقها ونحن نراها بحملها الا ان يقال اشتراط
 الحيوة بالبنية مع ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية قدرا ما يصلح بنية
 للمذيب وما ذكرنا من السفسطة مدفوع بورد الشرع في حق الميت دون
 لسريره والخشبة وهو انه لي قادر على احياء الجمادات وتمذيبها (قوله فان قات
 ما الصحيح من هذه المقامات لي آخرة) لا يحق ان الظاهر ان هذا السؤال
 استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب القبر لا بامكانه كما هو الملايم لقوله ورب
 عبد يساقب لي آخرة لكن الجواب بامكان اسكل بأياه الا ان يحمل السؤال
 على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله وربما يساقب لي آخرة
 على امكان العقاب ايضا وكذا قوله والتصديق بها اي بامكانها فيكون انكار
 المنكرين بانكار الامكان لا بانكار الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد امكانه
 بدون الوقوع غير كاف فافهم (قوله لقوله عليه السلام اذا قبر الميت) الحديث

لا يخفى ان قوله عليه السلام في آخر هذا الحديث فلا يزال فيها عذاب حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه يدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون ذلك العذاب الغير المنقطع جسمانيا بل روحانيا والالم يحصل الامانة الثانية في القبر ولا نزاع لمنكري عذاب القبر في العذاب الروحاني ولا مخلص الا بان يقال لعل عذاب القبر الموقوف على الاحياء ما هو عند سؤال المنكر والنكير قبل الامانة الثانية وهو لا ينافي ان يكون لعذاب القبر نوع آخر روحاني ونسبته الى القبر لكون الروح عند القبر فعلى هذا يكون مراد الشارح من حال الانحلال عن البدن فيما بعد اعم من الانحلال الكلي كما بعد الامانة في القبر من الانحلال في الجملة كما قبل الامانة فيه (قوله وانكره مطلقا ضرار بن عمرو الى آخره) اى انكر عذاب القبر وسؤال الملكين مطلقا اى لا على وجه يوافق ظاهر الحديث ولا على وجه يخالفه في تسمية الملكين كاثبات الجبائي وابنه البخني (قوله متمسكين بان الميت جاد الى آخره) هذا دليلهم العقلي ولهم دليل نقلى هو قوله تعالى (لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى) و لو كان في القبر حياة ولا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتان لا موتة واحدة واجيب عنه بمثل ما سبق من ان اثبات الواحدة او الاثنين لا ينافي اثبات الثانية او الثالثة وبان الآية للبالغ في نفى انقطاع نعيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة التعليق بالمحال كما عرفت والتعليق باحد المحالين كاف في المبالغة ولا يحسب بجواز ان يكون تاء الموتة للوحدة النوعية او الجنسية لتشتمل الموتتين لان معنى التاء الوحدة الشخصية كما صرح حوايه ولذا كان جواب الفاضل الجمعي بالوحدة الجنسية في تاء الكلمة الزامية كما نبه عليه الفاضل العصام والعلامة التفتازاني هنا في شرح المقاصد (قوله لان الصحيح انه لا يخرج عن المجزئة) تلخيص الفرق بينه وبين الانطاق ان المجزئة هنا نفس الاحياء ولا تكذيب فيه وفي الانطاق نفس الانطاق المكذب فانما يقدر لو كان التكذيب في نفس المجزئة وليس كذلك مع ان الشخص الذي احبى فاعل مختار في التصديق والتكذيب بعد الاحياء بخلاف الضب (قوله فسواء كان المجزئة الى آخره) لم يتعرض لكون المجزئة باخباره عن المغيبات لانه اقل قليل لا يوجد في كل ثلاث آيات (قوله وان كان من سخييف الكلام) لان قوله تعالى (فلئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا لفر أن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) يدل على سبب القدرة كما لا يخفى (قوله قال اهل البصائر الى آخره) فيه انه يتم لو كان الخطاب باتمام

الدين لجميع الناس وليس كذلك بل الخطاب لامة محمد عليه السلام ويجوز عقلا ان يأتي بعد ذلك امة لهم حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لامة بعدهم فهو اول المسئلة فيكون مصادرة (قوله ولا ينفى ما بين اول كلامه وآخره) من ثبوت التناظر لان اوله يدل على جواز تعدد الصغيرة وآخره يدل على عدم جوازه والا لقل فمحمول على الصغيرة او على ترك الاولى اقول امله راعى الادب في عدم نسبة تعددها اليهم او نقول ليس قوله في نقل عن الانبياء الى آخره نفريه على ما نقرر بل اختيارا للذهب المختار عنده وهو الذي اختاره في شرح المقاصد فلا تنفر نعم برد عليه ان ترك الاولى ليس مقابلا للصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك الاولى صرف عن الظاهر ايضا واجيب بان المراد من الصرف صرف نسبة الذنب الى غيرهم وبحمل الصرف على ما عدا ترك الاولى (قوله والمراد بالفضلية اكثر ثوبا) فان اثبت الخصم معنى آخر كزيادة العلم والقدرة وكثرة المناسبة للبدا لم يكن مقابلا وكذا الكلام في افضلية الخلفاء الاربعة قوله والايمن في لامة التصديق) اي مطابق التصديق القلبي سواء بما جاء به النبي عليه السلام او لا وفي عرف الشرع هو التصديق بما علم محمدي النبي عليه السلام ضرورة اي علما ضروريا به فيكون من نقل العام الى الخاص ولا ينافي قواهم ضرورة بمعنى بداهة كون الايمان برهانيا لان البديهي محمدي النبي عليه السلام الحكم اما بطريق التواتر او بان يسمع من فيده عليه السلام وهو لا ينافي كون الحكم نظريا لكن الاولى محمدي الانبياء عليهم السلام لان الايمان الشرعي غير مختص بهذه الامة وتخصيص الشرع بشرعنا بعيد لا ينفى (قوله ولا ينفى المعرفة القلبية) اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية وجههم بن صفوان وابوالخمين الصالحين من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بما له من الصفات وبما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام سواء كان معه التسليم والانقياد او لا يكون (قوله والدليل على خروج التلطف الخ) تلخيص الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة هذه الايات والحديث فيكون عبارة عن التصديق القلبي فلا يكون الاقرار اللساني ولا العمل بسائر الجوارح جزأ من الايمان فهذا الدليل كما يدل على خروج التلطف يدل على خروج سائر الاعمال والدليل الآتي بقوله لمجيئه مقرونا بالايمان دال آخر على خروج العمل وانعم الجوارح من اللسان كان دليلا على خروج جهما معا ايضا لكن كل من اندياين انما يدل على خروج الاقرار والعمل عن بعض افراد الايمان لاعن كل فرد منه وانما جعل الايمان النجى موضحا لا قدر المشرك وجعل العمل حزا من فرد الكامل كما

في الحديث وايضا انما يدل على خروجهما لاعلى عدم كونهما شرطا خارجا
 لكن مذكوره في قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية يدل على اشتراط الاقرار وما ذكر
 في باب الشفاعة من جواز عفو الكبار والصغار يدل على عدم كون العمل
 جزءا من الايمان من افراد القدر المشترك اذ لا عفو بدون الايمان وفاقا (قوله
 الثاني ان يكون اجزاء عرفية الخ) اي الاجزاء ليست داخلية في قوام الايمان
 حقيقة فالتظير بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء الشجرة
 حقيقة لا عرفا واذ لم تنعدم بانعدامها في العرف اذ لا يجوز العرف انتفاء
 الجزء دون الكل فالاغصان والاوراق وكذلك الشعر والظفر وسائر
 الاعضاء التي لا يوجب زوالها موت الشخص اجزاء لهما حقيقة وان لم يكن
 كذلك عرفا واذ لم ينعدم بانعدامها في العرف والحاصل ان في مثال الشجرة
 لم يجعل العرف اجزاءها ماهي اجزاء لها حقيقة والكلام ههنا فيما يجعل العرف
 اجزاء للايمان ما ليس اجزاء له حقيقة و بين المقامين بون بعيد والشارح اراد
 هنا توجيه الحديث الآتي ولا حاجة في توجيهه الى ذلك التمثيل الغير المطابق
 لان المراد فروع الايمان وثمراته وقوله فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا
 الخ ممنوع ايضا بل هو عند السلف موضوع للتصديق فقط لكنه لقبوله
 القوة والضمف كلى مشكك وكما قوى وكل كثر آثاره وثمراته وهي الاعمال
 فيكون الاعمال كاجزاء الايمان الكامل وليست باجزاء له حقيقة لا في نفس
 الامر ولا في العرف فالوجه هو الثالث (قوله ويطلق عليها الخ) لا يخفى
 ان اطلاق لفظ الايمان على مجرد الاعمال مجازي على المذهبين الاولين ايضا
 فلا مخالفة بين هذا الاحتمال وبين الاحتمال الثاني من هذه الجهة وان اراد بها
 مجموع التصديق والاعمال بقرينة ماسبق فيكون الاطلاق مجازيا محل نظر
 لان الالفاظ موضوعات للماهيات المطلقة اعني اعم من ان تكون مقرونة
 بعوارض خارجية او لا كاطلاق الانسان على زيد المقرون بعوارضه الخارجية
 واذ جملوا مجموع الجوهر والعرض القائم به جوهر او اجواب ان الاعمال
 ليست من عوارض الايمان بل من عوارض المؤمن على انه فرق بين الاطلاق
 على المعروض المقرون بالعوارض وبين الاطلاق على مجموع المعروض
 والعارض والعوارض المشخصة ليست جزءا من الشخص في التحقيق بل
 الشخص هو الماهية المعروضة لتلك الشخصيات على ان يكون التقيد
 داخلا والتقييد خارجا (قوله واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان

بما هو احد قسمي العلم (اى التصور والتصديق) فلا بد فيه من قيد آخر
 لغير ج الكفر العنادى (المشار اليه بالاية السابقة و بقوله تعالى (يعرفونه
 كما يعرفون ابناءهم الآية) وقد صرح فيما سبق بان ذلك القيد هو التلفظ
 بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه و اى الكلام فيه عند عدم القدرة عليه كما اذا
 صدق بقلبه واستعبد الموت او الحرس او آفة اخرى لا فباخاف القتل او تلفظ
 بهما عند الكفار لان التلفظ بقدر سماع نفسه كاف ولا يجب سماع غيره بخلاف
 ما اذا اكره بالقتل على التلفظ بكلمة الكفر فان الاكراه هناك على سماع الغير
 فلا بد من قيد يميز المؤمن العاجز عن الكافر العاجز فان نطاق المعرفة البقيةنية
 ليست بايمان فاراد النبي عليه بقوله والاقترب الى آخره واعلم انه لما ورد في حق
 الكفار قوله تعالى واعدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى يعرفونه
 كما يعرفون ابناءهم الدالين على انهم بعد معرفتهم البقيةنية لم يكونوا مؤمنين
 احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المعتبر في الايمان قال في شرح المقاصد
 فاقصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة
 النكارة والجهالة واليه اشار الامام الفزالي حيث فسر التصديق بانسابه فانه
 لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة
 تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو
 امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يحمل رأس
 العبادات بخلاف المعرفة فانها ر بما تحصل بلا كسب كن وقع بصريه على جسم
 فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال
 المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة التصديق الى المتكلم اختيارا
 وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخاو عن الاختيار
 كما اذا ادعى النبوة وظهر المجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير
 ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقل في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كيف
 والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية
 او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو اجتماع
 النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس و يسمى عقد القلب فالسوفطاني عالم
 بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا
 بمصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق مزود
 بمثل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي

هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفا او انفعالا وعلى هذا الاخير اصبر بعض العلماء المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الادع العلم انتهى ثم اورد على البعض الاخيرين بحشاش من وجوه خمسة الاول ان ليس معنى كون المأثور به مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل التي بما ينسازع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبار العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالسحق والتبريد او الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلاة او التزوك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا قالوا يجب المقدور المئاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ابقائها فكون الايمان مأمورا به مقدورا اختياريا مئابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيقه تعالى وهذا يته على انه لو لم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كافي سائر العبادات لا الامر بنفسه الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح في رسالة دانش نامه علاني بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوي فيكون اللغوي ايضا اعم من الاختياري والاضطراري قطعا الثالث انا لانفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى ادعائه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان نتصور هناك فعلا وتأثيرا من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب وقد لا تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فمنوع بل معلوم الانتفاء قطعا وايضا لو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل الغير القارة دون الكيف القارة بعد حصوله لما صح الاتصاف به حقيقة الاحال المباشرة والتحصيل لان مقولة الفعل هي التأثير مادام مؤثرا مع ان محصل التصديق

سباحه

بالبعضين الاول بعض

الحقيق والاداب

معدس لعلها

لونه من غير

لونه من غير

مؤمن بعد زمان التحصيل بخلاف ما اذا كان من مقولة الكيف الفارة بعد
 حدوثها الرابع انه وقع في كلام كثر من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ
 التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديق وبقطع
 بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقعود
 وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار وبذلك على ذلك
 ما ذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تساميم والتساميم
 تصديق وماتل عن امام الحرمين وعن الامام الرازي وغيرهما من ان تصديق
 من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لا ينافيه لان مراده ان
 كلام النفس لا يتعين ان يكون علما او ارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما
 فكلام النفس اعم من العلم والارادة لاعتين شئ منها حاولت شعري بانه اذ لم يكن
 الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فانه في تحصيله بادليل او التقليد وهل
 يقول ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد الخمس اعتبار
 الاختيار في نفس التصديق الا في كون الما صل بلا كسب واختيار ليس
 بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما اتى اليهم والانبياء عليهم السلام بما اوحى
 اليهم والتصديقين باسموا من النبي عليه الصلوة والسلام مكسب بالاختيار
 وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي
 بلا اختيار مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة
 الحاصل من المعجزات حدسي بما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه
 التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى اقول اما كون انشئة
 الاول مواضع تأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبياء عليهم السلام
 والتصديقين ضروري لا اختياري فلو كان الايمان محصورا في التصديق
 الاختياري يلزم ان لا يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان
 واما كون الرابع موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من
 المعجزة ضرورة بل بطريق الحدس الغير الاختياري كما صرح به ذلك القائل
 او كان مكلفا بعد ذلك بتصديق آخر اختياري لزم تكليفه بما لا يطاق اذ لا يتقلب
 تصديقه الضروري الى الاختياري وهو ظاهر ولا ينضم اليه تصديق
 اختياري آخر لاستلزام اجتماع الثابتين لان التصديق المتعلق بهما اعم واحد
 نوع حقي كما صرح به الشارح في كتابه فاجتمع فردان متدين نفس واحدة
 في زمان واحد يلزم اجتماع الثابتين في محل واحد وهو محل لا يتقلب ليس التصديق
 الكسبي هنا معنى المتوقف على النظر بل ما يحصل به شدة الاصابة اختيارا

كالتصديق الحاصل بالابصار عقيب توجيه الحدقة اختياراً نحو المبصر
 والحاصل بالسمع عقيب توجيه الساعة اختياراً نحو السمع فليس كل ما حصل
 بطريق الحدس ضرورياً بل بعضه كسبي بهذا المعنى الاعم بناء على ان المعتبر
 في الحدس انتفاء الحركة الثانية لانتفاء كلتا الحركتين فيحوزان يحصل التصديق
 من المعجزة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعني توجيه الحدقة
 بالاختيار نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبياً اختيارياً
 بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين بعد صرف سماعهم اختياراً
 لانا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار ومن وقع
 سمعه على كلام النبي من غير صرف اختياري واليه اشار القائل حيث قال
 ربما يقع في قلب من غير اختيار وتلخيص الكلام ان المعتبر في الايمان نوع من
 التصديق المنطقي الذي هو اللغوي بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي
 المقرون بترك الجحود الباطني والتبري عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط
 بالاختيار اما في نفس التصديق كما اذا حصله بمباشرة الاسباب اختياراً كالنظر
 وتوجيه الحدقة واما في جعله مقارناً لذلك الترك كما اذا حصل له ذلك التصديق
 ضرورة فذلك الشخص بعد ذلك مكلف بجعله مقروناً بذلك الترك لا بتصديق
 آخر ليلزم التكليف بما لا يطاق (قوله وقد عبر عنه) اي عن ذلك القيد الآخر
 بعضهم (بالتسليم والانقياد) الاختياريين (وجعله ركناً من الايمان) لاشترطا
 خارجاً (والاقرب) اي اقرب من تفسير التصديق بالتصديق الذي هو احد قسمي
 العلم مع الاختياج الى قيد آخر ومن تفسير القيد الآخر بالتسليم والانقياد ليكون
 الايمان مجموع التصديق القلبي والتسليم والانقياد ان يفسر التصديق المأخوذ
 في مفهوم الايمان (بالتسليم الباطني والانقياد القلبي) الاختياريين المعبر
 عنهما بكلام النفس اي بتكلمها الاختياري وانما كان اقرب من التفسير بما هو
 احد قسمي العلم لانه مفعول عن قيد آخر وان كان تفسيراً مجازياً من باب ذكر العام
 وارادة الخاضعين ومن تفسير القيد الآخر بهما مع جعله ركناً لان ذلك التسليم
 والانقياد الباطنيين ليسا بركن بل شرط خارج ولقائل ان يقول ان اريد بالتسليم
 الباطني والانقياد القلبي معنى الاذعان والقبول الاختياريين اي الحاصلين بمباشرة
 الاسباب اختباراً فينتجه عليه الرابع ثم اورد العلامة التفتازاني في الوجه الخامس
 اعني لزوم التكليف بما لا يطاق وان اريد معنى الاذعان والقبول مطلقاً ولو كانا
 اضطراريين فذلك التفسير بعينه تفسير بما هو احد قسمي العلم فلا بد من قيد آخر

وان اريد التصديق المنطقي مع شئ آخر اختياري فقد جعل ابي الآخر الذي
 ايس من جنس العلم ركنا من الايمان حيث فسر التصديق التحدية بذلك المجموع
 الماهي الا ان يقال المراد بانها اسم البطي والانتفاء الغلبي هو التصديق المنطقي
 المقرون بترك الجعود الباطني على ان يكون التقييد داخلا والقييد خارجا وذلك
 التصديق كسبي اختياري اما في ذاته واما في جملة مقارنا لذلك الترك الاختياري
 فلا اشكال فعلى هذا يظهر وجه قوله وان لم يصب مخبره بوجهه لان نسبة
 الصدق بالاختيار ظاهري في كون الاختيار في نفس التصديق
 وقد عرفت ما فيه بل هو اعم من ان يكون في نفس التصديق
 ومن ان يكون في جملة مقرونا بذلك الترك كما لا يخفى *
 ونختتم الكلام بالايمان * رجاء لدوامه لنا من الملك
 المنان * والحمد لله على الاتمام *
 انه ولي كل انعام *

بمحمد سبحانه وتعالى قد كل طبع هذه الحاشية البديعة المنسوبة الى الحبر
 الخطير والجهيد انحرير * وحيد زمانه فريد اوانه * المشتهر بين العلماء
 باسمه الفاضل الكلبي * على الشرح المنسوب الى العالم الرباني والرف
 الصمداني المكنون بالفاضل الجلال الدواني * اسبغ المولى سبحانه رحته
 على مراقدهما * واحاط بظلال لطفه وغفرانه حول مضجعهما *

وذلك في امن عصر حضرة الساطان بن الساطان (الساطان)

عبد الحميد خان) احكم المولى بالالههم الصمداني قوة قلبه

بالتوفيق والتأييد * وايدلوا دولته بالنصر الحميد

والتمديد * وكان طبهها في مطبعة المساج

المحرم افندي البوسوي * اعانه المولى

باموره المنيوي والاخروي *

وتصادف ختام طبهها

في اخر محرم الحرام

* لسنة ثلاث وثمان

والف

م

معارف نظارت جلیله سی رخصتیه طبع اولنمشد

صحاف چارشوسنده (بوسنوی الحاح محرم افندیك) دكانده
فروخت اولنور